ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ТРАДИЦИЯ

ВЫПУСК 3

Материалы Международной конференции
по традиционализму «**Against Post-Modern World**»

Часть 1

Евразийское движение
Москва
2012

ББК 87.2
Т 65

*Печатается по решению
кафедры социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Т 65 Традиция. Материалы Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World» (вып. 3) / [под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская]. – М.: Евразийское движение, 2012. – 492 с., ил.

ISSN 2227-0787

Сборник составлен на основе материалов Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World», прошедшей в октябре 2011 года. Часть 1.

*В оформлении обложки использован фрагмент
картины Ганса Мемлинга «Страшный Суд» (1473)*

ББК 87.2

ISSN 2227-0787

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

СЕКЦИЯ I. Христианство и неоплатонизм

СЕКЦИЯ II. Традиция против Постмодерна

СЕКЦИЯ III. Традиционализм и эзотеризм в исламе

AGAINST POSTMODERN WORLD

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Третий выпуск альманаха «Традиция», издающегося Центром Консервативных Исследований Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, полностью составлен из материалов международной конференции традиционалистов «Against Post-Modern World», которая состоялась в октябре 2011 года в подмосковном Звенигороде. Здесь представлены материалы Пленарного заседания и трех секций – «Горизонты Новой Метафизики и Радикального Субъекта, «Традиционализм и проблема языка (семиотика традиционализма)», «Метафизика хаоса». Следующий (четвертый) выпуск «Традиции» будет также посвящен этой конференции – докладам и тезисам остальных секций – «Традиционализм как язык», «Метафизика Хаоса», «Радикальный Субъект и Новая Метафизика».

Конференция, чьи материалы предлагаются вашему вниманию, была беспрецедентной в российской истории, так как собрала представителей практически всех направлений и течений русского, украинского и белорусского традиционализма, а также многих известных деятелей традиционализма европейского. Фундаментальность обсуждаемых тем, многообразие подходов и широта охвата религиозных и философских сфер произвели большое впечатление как на самих участников, так и на зрителей и наблюдателей. Организаторами конференция осмыслялась как переломный момент в столкновении двух радикально

конфликтующих друг с другом эпистемологических парадигм, двух полярно направленных течений – традиционализма и Постмодерна. Эти две системы мысли лежат на крайних полюсах логически реконструируемого исторического процесса: в изначальном прошлом Традиции, укорененной в вечности, с одной стороны, и в предельно возможном уходе от нее в сторону профанного, рационального мира, основанного на вере в прогресс, технологии, развитие и постоянные изменения, с другой. Но теперь уже не просто современный мир, представляющий собой симметричную оппозицию традиционному обществу, выступает в роли противоположного полюса, горизонта движения; модерн постепенно перешел в Постмодерн, открывая последнее измерение анти-Традиции или контр-Традиции, ранее скрытое за энтузиазмом «модернизации». Постмодерн – это, действительно, предел ухода от Традиции, самый дальний рубеж, на который теоретически можно удалиться, двигаясь от вечного к изменчивому, от небесного к земному, от божественного к человеческому, от статичного к изменяющемуся, от вертикального к горизонтальному, от порядка к свободе и «хаосу». И этот предел достигнут. Здесь нечто кончается и нечто новое начинается. Что это за новое? Как его видит Традиция? Каким смыслом оно наделено? Какие дает нам шансы? Как к нему надо относиться?

Основатель традиционализма Рене Генон считал, что в ближайшем будущем (а он умер в 1951 году) человечеству предстоит столкнуться с «Великой Пародией», вслед за которой наступит «конец мира», понимаемый им как «конец иллюзии». По всем критериям эпоха Постмодерна соответствует именно этой (довольно тревожной для традиционалистов и людей религиозных) исторической ситуации. Поэтому многие доклады, прозвучавшие на конференции, так или иначе были окрашены в эсхатологические тона. Вместе с тем особое внимание организаторов конференции было уделено тому, чтобы манера рассмотрения поставленных тем и привлекаемые для дискурса

методы соответствовали (по возможности) критериям научной рациональности и академическим требованиям (в частности, во всем, что касается работы с источниками, привлекаемого для цитирования материала и формы аргументации).

Так как конференция вызвала в философской и традиционалистской среде живой интерес и широкий отклик, редакция альманаха «Традиция» и Центр Консервативных Исследований планируют через некоторое время продолжить аналогичные мероприятия, развивающие намеченные темы, подходы и продолжая исследовать ключевые проблемы.

Для этих целей создан постоянный сайт against-postmodern.org, оперативно информирующий о всех инициативах подобного рода. Как всегда мы открыты для представителей самых различных кругов, заинтересованных в сотрудничестве и готовых обоснованно и конструктивно высказываться на обозначенные нами темы: Традиция, Модерн, Постмодерн.

Директор «Центра Консервативных Исследований»,
д. пол. н., д.соц. н. А. Г. Дугин

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Against Post–Modern World

Дьяволополис
Государство философов
Союз традиционалистов и радикалов
Вопрос парадигм
Теория и практика Традиции

Александр Дугин

ДЬЯВОЛОПОЛИС

Часть 1. Традиционализм и платонизм

Задача конференции – определить отношение традиционализма к миру, в котором мы живем.

Несколько уточнений о традиционализме. Я согласен с реконструкцией Марка Седжвика(1), согласно которой Рене Генон вписывается в традицию ренессансного неоплатонизма. Изучая платоников и неоплатоников, я пришел к выводу, что именно платоническая топика является основой эзотерических учений всех традиционных конфессий, а также базой христианской теологии. Поэтому я исхожу из признания структурного тождества традиционализма и платонизма.

Мир, описанный Геноном как истинный, – это платонический мир, построенный по иерархической вертикальной модели. Именно платонизм есть структурное описание традиционного общества, а мир современный представляет его отрицание. Таким образом, нормативом традиционализма вполне может выступать Платонополис, основанный на наличии двух миров – космос ноэтос и космос эстетос, а также на хоризмосе (онтологической бездне, онтологическом дифференте – по Хайдеггеру) между ними, и на метаксисе (то есть сопричастности одного к другому). Платонополис – это метафизика, основа истинной религии, науки и политики.

Часть 2. Идентификация Постмодерна

Генон и традиционалисты точно описали отношение Традиции и Модерна. Генон сформулировал тезис о кризисе современного мира, Эвола призвал к восстанию против него. Оба руководствовались Традицией как нормой. То есть исходили из Платонополиса. Эвола призывал активно создавать этот Платонополис в Европе на основе Консервативной Революции и идеологий Третьего пути. Генон ограничивался апелляцией к созданию инициатической элиты. Но сегодня Модерн сделал один очень важный шаг вперед – в Постмодерн. Наша задача выяснить как Платонополис, традиционализм относятся к Постмодерну. Этому посвящена конференция.

Что такое Постмодерн? По Генону, это «открытие Яйца Мира снизу» или эпоха «великой пародии». Переход от материализма к псевдо–спиритуализму. Нью–эйдж. Десекуляризация. World religion в ООН (Шри Чинмой), Гайая–культ. Это эпоха симулякров. Симулякр – копия без оригинала (Бодрийяр).

Обратимся к Платону. Феноменальный мир – это копия Оригинала. Отражение мира идей в мире вещей. Модерн – это обособление вещей, предвосхищенное Демокритом, Левкиппом, которых Ксенос в «Софисте» называет «земляными» и «зубами дракона». Модерн – взятие копии как оригинала самого по себе. Номинализм.

Что в топике «Тимея» будет соответствовать Постмодерну? Копия снова становится копией – но не мира идей, а Иного по отношению к миру идей, копией Множественности, ускользающей от интеллекта. Это копия небытия; вот что значит «копия без оригинала».

В «Софисте» Платон утверждает важное: «небытие есть» и доказывает это, в частности, с помощью изучения феномена «лжи», «ложного дискурса». Ложный дискурс – это существу-

ющая речь о не существующем. Иное по отношению к бытию «есть». Это «есть» представляет собой ложный дискурс.

Постмодерн – это развертывание ложного дискурса. Это небытие, выдающее себя за бытие, чистое множество. Отец лжи в Традиции называется «дьяволом», дословно «разделяющим», «diabole». Это модель восьмой гипотезы «Парменида» Платона о существовании множества, не создающего (даже в отношениях) другого множества. Структура Постмодерна есть конституирование Дьяволополиса, города Лжи, государства Лжи, мира Лжи и существующего небытия.

Дьяволополис есть и продолжение Модерна, и выход за его пределы. В нем происходит растворение вещей. Вещи (об этом писал Рильке в «Дуинских элегиях») распадаются. В традиционалистской топике они становятся одержимыми инфракорпоральными демонами. В центре вещей – вместо «усии» оказывается мерцающий демон.

У демонов есть своя иерархия – это структуры Дьяволополиса. В центре Дьяволополиса – Маммона, повелитель денег. Деньги становятся инкарнацией дьявола, через них – через эвалуацию, через цену, через стоимость – они входят в вещи, начинают их «стужать», «одерживать». Вещь, одерживаемая демоном, это вещь имеющая цену в финансовом эквиваленте. Современная финансовая экономика с ее порядком деривативов, портфельными инвестициями, хэдж–фондами есть чисто ложный дискурс, храм Дьяволополиса.

«Великая пародия» по Генону – суть нашего времени. Пародия – гр. «παρα»– «как», «подобно» и «οδιο», «οδε» – «ода», «песнопение», «гимн». Имитация торжественного гимна. Дьяволополис пародирует Платонополис. В Дьяволополисе главное – «хохот»; отсюда ирония постмодернизма и засилье юмористических передач. Пародия есть «ложный дискурс».

Часть3. Против Дьяволополиса

Отношение традиционалиста (платоника) к Дьяволополису очевидно. Оно не может быть положительным, оно может быть только радикально отрицательным. Отсюда название конференции – «Против Постсовременного мира». Однако перед нами сегодня стоит два серьезных вопроса:

1) *апгрейд традиционализма в условиях наступившей «великой пародии»*, «открытия Яйца Мира снизу»; это требует определенного ревизиклассического традиционалистского дискурса.

2) *стратегия эффективного противостояния Дьяволополису.*

Думаю, первый пункт никаких вопросов не вызывает, и его процедуры в целом понятны. Однако следует выяснить, не потребуется ли от нас перехода к неотрадиционализму, который строил бы свой дискурс с учетом новых космических и социальных условий. О тупике генононовской схоластики предупреждал еще Эвола. Сегодня неадекватность прямого воспроизводства дискурса мэтра еще более бросается в глаза. Но второй пункт еще более проблематичен.

Стоит вернуться на шаг назад. А эффективно ли традиционализм (Платонополис) противостоял Модерну? Здесь есть три ответа:

– контемплативно–теоретическая (по Платону – философская) позиция Генона (Р.Аллё сравнил его с Марксом) – фиксация кризиса Модерна и пояснение, в чем он состоит с апелляцией к созданию традиционалистской элиты (на мой взгляд, то, что мы имеем в лице претендентов на эту элиту – это само по себе пародия);

– воинственно–активная политизированная (по Платону соответствует стражникам) позиция Эволы (восстание против



Модерна), героическая и привлекательная, но не лишенная издержек;

– криптоплатонизм второй и третьей политических теорий (коммунизма и идеологий Третьего пути), объединенных сторонником либерализма Поппером в общий класс «противников открытого общества» (это из области «метафизики национал-большевизма», включающей социализм в область периферии Платонополиса, но не Дьяволополиса, отождествляемого, в свою очередь, с чистым либерализмом, первой политической теорией и ее постмодернистским выражением).

Все эти три тенденции противостояния Модерну к концу 20–го века исчерпались, предварительно проиграв. Чего мы, впрочем, хотели? – Кали–юга…

Как нам эффективно противодействовать Постмодерну, «открытому снизу Яйцу Мира», «великой пародии», Дьяволополису? Этим мы и должны заняться на нашей конференции.

Примечания

(1) Британский историк, специалист по традиционализму, исламу и суфийскому мистицизму, сотрудник теологического факультета Университета Орхуса (Дания). Автор книги «Против современного мира».

Натэлла Сперанская

ПЛАТОНОПОЛИС – ГОСУДАРСТВО… МЕТАФИЗИКОВ

«Должно нам отпечатать образ вечности на нашей жизни». Я не случайно начинаю свое выступление со слов Фридриха Ницше. Сегодня, 15 октября, мы отмечаем сразу два события – открытие Международной конференции Against Post–Modern World и День рождения немецкого философа. То, что мы собрались здесь, ясно говорит о том, что вечность на нашей стороне, как мы – на стороне вечности.

Мы живем в эпоху разложения, мы – люди среди руин, а значит, настало время опасных идей и решительных поступков. Но человек (в своем нынешнем состоянии) не способен ни к тому, ни к другому; со всей очевидностью мы приходим к необходимости другой антропологической модели. Человек Постмодерна, человек, лишенный вертикального изменения, человек, вызывающий стыд, а не гордость. Последний человек. Все, чего он заслуживает – это преодоления. Нас интересует другой человек – дифференцированный. Человек, за чьими плечами стоит опыт разрыва, или la rottura del livello, как обозначил его Юлиус Эвола.

С чего начинается восстание против современного мира? С трансцендентного действия, со способности это действие совершить. Подлинные вожди, по словам Эволы, не замедлят придти, когда появятся обособленные, дифференцированные люди. Без них невозможно создание Платонополиса, города философов.

Когда не стало воинов, остались солдаты. Когда государство охраняют медные или железные стражи, государство

гибнет. Те, кто созданы с примесью меди, должны заниматься простым ремеслом, те, кто созданы с примесью серебра – быть стражами, и только философы, созданные с примесью золота, становятся правителями.

Но что такое философия в наши дни?

Рене Генон, как известно, указал на отличие «философии» от «метафизики». Последнюю он считал тайным инициатическим знанием, принадлежащим миру Традиции. Философию Генон, напротив, не жаловал, называя ее всего лишь «любовью к мудрости», которая пытается заменить собой саму мудрость. Он отказывал философии в принадлежности к сверхчеловеческому, надындивидуальному уровню.

Генон подчеркивал внеонтологический, внебытийный статус метафизики. В Новое время, при переходе от Премодерна к Модерну на место метафизики приходит философия (псевдометафизика), рациональный ум заменяет интеллектуальную интуицию, чистое познание уступает свои позиции гносеологии, теории познания.

Важно заметить, что Генон считал Платона не философом, а именно *метафизиком*. Так не пришло ли время создания не государства философов, а *государства метафизиков*? Мы заставим замолчать всех, кто на протяжении веков отзывались о Платонополисе как об утопии, не желая признавать, что Платон дал точное описание традиционного общества. Строго говоря, Платонополис является его реставрацией.

Бесспорно, что государство, о котором мы говорим и которое мы создаем, возможно при одном условии: создании его в узком кругу людей обособленных, чей вызов выражается не в криках и бесполезных призывах, а в полном безразличии к внешнему миру и его законам. В равнодушии равносильном проклятию. Только строгая ориентация на вертикальное духовное измерение – тех, кто населяют Платонополис, – делает его городом, являющимся точной копией Небесного Царства. При соблюде-

нии этого условия, Небесное Царство сойдет на землю, и тогда земная власть станет властью божественной.

Мы ждем и готовим приход Царя Мира. И эта конференция – не что иное, как ритуал, участниками которого мы сегодня становимся.

Гейдар Джемаль

СОЮЗ ТРАДИЦИОНАЛИСТОВ И РАДИКАЛОВ

Прежде всего, я хотел бы начать с того, что я совершенно не исключаю, что фундаментальный оригинал, о котором сегодня уже говорилось, т.е. бытие в своем чистом виде, может утратить контроль над каким–либо из своих отражений. На самом же деле наша человеческая реальность является отражением Великого Существа в зеркале одного из миров, т.е. нашего мира, поскольку Великое Существо отражается спонтанно в бесконечном множестве миров и, в частности, нашем.

Мы знаем, что Великое Существо соединяет в себе восходящий и нисходящий токи, которые проявляются, соответственно, и в своем отражении. И ни в какой момент временного существования этого отражения не перестает существовать та группа существ, которая контролирует данный процесс, являясь реальными хозяевами мира. Естественно, эта группа имеет передаточные звенья на внешнее проявление таким образом, что она никогда не теряет своего лидирующего положения, даже если в какой–то момент кажется, что институты традиционного общества полностью ушли с человеческого плана, что они сокрылись или дегенерировали. В действительности это лишь некая оптическая «иллюзия снизу».

Процесс отражения не является однозначным и простым процессом, как, к примеру, в нашем непосредственном опыте,

когда мы имеем дело с оптической феноменологией. Рефлекс или отражение в онтологическом смысле – это сложная и мультиплицированная вещь. Поэтому если мы берем отражение восходящего и отражение нисходящего токов, то они многократно накладываются друг на друга и создают эффект самостоятельного всепоглощающего бытия в своем собственном праве. На социальном плане, на плане внешней манифестации такая самодостаточность отражения воспринимается нами как процесс перехода онтологии, которую мы ранее воспринимали как метафизический феномен, – к онтологии, которая теперь становится всецело социальной. Для рядового человеческого существа бытие социально.

На первый взгляд может показаться, что такое восприятие бытия как чисто социального феномена (т.е. полная социализация бытия) есть чистая духовная дегенерация в однозначном плане. Но есть и другой аспект: подобная социализация бытия создает внутри зеркала нашего мира крайне интересную площадку для решения неких задач, предусмотренных божественным провидением. С социализацией бытия возникает несколько центров силы, которые, с одной стороны, иллюзорны, поскольку представляют собой не более чем природу отражения, но с другой – глубоко символичны, и их взаимно перекрещивающиеся интенции создают сюжет, который мы смело можем считать сюжетом, происходящим из божественного провидения, из предвечной мысли Всевышнего.

Конкретно можно указать на четырех символических игроков, которые стоят по четырем углам условного зеркала, представляющего собой наш мир. Это, конечно, символические центры силы, излучения воли, но тем не менее с нашей обусловленной точки зрения, они вполне реальны. Эти четыре игрока представляют собой: традиционалистский клуб, радикальный клуб, либеральный клуб и молчаливое большинство.

Традиционалистский клуб – это, прежде всего, верхний эшелон Традиции и конкретное передаточное звено этого

эшелона – в лице наследственной аристократии. Естественно, этот клуб стоит на фундаментальном платоническом принципе, согласно которому то, что мы имеем здесь, есть отражение оригинала. Что касается либерального клуба, прямо и очевидно противостоящего традиционалистскому, то, как уже ранее заметил Александр Гельевич, этот клуб в разных вариациях – от классического политического либерализма до постполитического неолиберального менеджерского либерализма – стоит на идее того, что отражение является самодостаточной *вещью в себе*, которая не имеет оригинального источника. Наиболее острую в данном случае позицию занимают радикалы. Их фундаментальная парадигма заключается в том, что в основе бытия лежит апория, не имеющая решения в ресурсах непосредственно самого бытия. Она имеет только трансцендентное решение. И, наконец, четвертый – я бы не назвал его клубом (это, скорее, четвертый угол отражающего квадрата) – молчаливое большинство, состоящее из огромного количества людей, вырванных из традиционных корней своего (часто скромного) социального существования и перемещенных в современный либерально–лживый мир Мегаполиса, в котором они просто ничего не понимают, и поэтому вынуждены молчать. Если человек чего–то не понимает, он не может иметь дискурса. Он молчит вынужденно, поскольку его инстинкты не соответствуют тому, что он воспринимает как сигналы из внешней среды.

Таким образом, эти четыре угла, четыре противостоящих друг другу клуба, ведут напряженную и драматическую борьбу между собой и, конечно же, за контроль над молчаливым большинством, т.к. молчаливое большинство – это сырой энергетический котел. Я бы сказал, что эти массы имеют в себе не только энергию существования, но и энергию гнева и ненависти, которая может быть решена только в виде социального ядерного взрыва. То, что либералы сегодня стоят на краю своего краха, на грани ухода с исторической сцены, очевидно по многим признакам. Они, конечно, не уйдут без сопротивления, но сегодня

мы видим закат либерального мира и это отражается в очень многих моментах. И, в частности, это проявляется в том, что на наших глазах заключаются союзы (пока еще не понятые и не признанные массовым журналистским или аналитическим сознанием) между традиционалистами и радикалами для уничтожения арьергардных групп неолибералов, как, например, происходит в Ливии, где тайный сигнал, идущий от традиционалистов против либерального истэблишмента, вполне спокойно использует радикальный тренд.

Наиболее интересным, на мой взгляд, является следующее: ясно, что либералы уйдут и уйдут очень скоро, но в этом случае останутся только три главные силы вместо четырех нынешних: традиционалисты, радикалы и молчаливое большинство. Вместо квадрата возникнет треугольник. И вот здесь начнется самое интересное: с точки зрения метафизики, и радикалы и традиционалисты говорят об одном и том же, но с разных позиций. Это как бы оценка некой физической реальности математиком и чистым физиком. То есть, говорится о реальности, которая одна, но интерпретируется она принципиально по–разному. Однако острота придается именно тем, что и радикалы, и традиционалисты подразумевают совершенно один порядок, уровень оценки онтологии. Для того чтобы быть в эпицентре диалога и, вместе с тем, дуэли, конкуренции между традиционалистами и радикалами, мы выбрали в качестве отправной фигуру *Флориана Гайера*, дворянина и рыцаря, возглавившего Крестьянское Восстание в Германии и который был символом протеста, как для спартаковцев, так и для крайне правых элементов в Германии. Как известно, 8–я Кавалерийская Дивизия СС взяла себе его имя. Вместе с тем, несомненно, это герой, который был упомянут Энгельсом в Крестьянской войне в Германии, поэтому Флориан Гайер, с моей точки зрения, – это великолепный символ, объединяющий абсолютно все направления в едином акте протеста и отрицания современного мира, ради чего мы все здесь и собрались.

Клаудио Мутти

НАСЛЕДИЕ ДРЕВНЕГО ЕВРОПЕЙСКОГО МОНОТЕИЗМА

Конференция называется «Против постсовременного мира», но, в первую очередь, я хотел бы задать вопрос, *кто* выступает против мира Постмодерна и *что* есть Постмодерн? Мои друзья уже отметили некоторые аспекты данной проблематики, и я хотел бы продолжить.

Доктрина Постмодерна говорит о разложении современного мира. Прежде всего, я бы хотел обозначить, что представляет собой Традиция. Сегодня есть множество традиций, и все они, с точки зрения традиционализма, являются формами некогда существовавшей изначальной Традиции. Можно рассмотреть борьбу против постсовременного мира как факт причастности людей к традиционным формам, которые имеются в наличии сегодня, т.е. конкретным религиям. Можно быть против постсовременного мира самим фактом того, что мы являемся христианами, буддистами или мусульманами. Но если мы ограничимся только этой принадлежностью, мы еще не подойдем ни к восстанию против современного мира, ни к восстанию против Постмодерна. Лишь полностью приняв религиозное утверждение, мы сможем превратить свою причастность к религии в полноценный революционный акт. Поэтому в том Дьяволополисе, о котором говорил Александр Дугин, была сформирована идея о столкновении цивилизаций. Возникла идея противостояния Запада и ислама или ислама против христианства. На другом культурном уровне речь идет о противостоянии монотеизма и политеизма, Иерусалима и Рима. Одни считают, что Европа имеет либо греческую идентичность, либо иудеохристианскую,

забывая, что существовала более древняя и, в том числе, западная традиция, которая основывалась не на множестве, а на единстве, и которая сегодня наиболее аутентичным образом формулируется в исламе. Но что касается еще более древней идеи единства, предшествовавшей появлению ислама, об этом наследии древнего европейского монотеизма я буду говорить сегодня в своем докладе.

Лоран Джеймс

ПАРАДИГМАЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ

Я благодарю организаторов данной конференции за приглашение. Я представляю неотрадиционалистское движение «Парусия», возникшее пять лет назад. Прежде всего, я должен отметить важное различие между парадигмами Модерна и Постмодерна, и в этом отношении я хотел бы указать на трех авторов, которые, с моей точки зрения, описали это различие: Рене Генон (в традиционализме), Пазолини (в искусстве) и Пьер Дриэ ля Рошель (в литературе).

Модерн основывается на концепции индивидуума, отделенного от своих небесных корней. Постмодерн, в свою очередь, основан на растворении этого индивидуума в магме органического потока. В этом отношении мне очень понравилось выступление господина Джемаля, описание его реальности, в котором он высказал мысль, довольно точно совпадающую с моей о том, что сегодня есть две группы людей, которые полностью заблуждаются: реакционеры, нападающие на революционеров и революционеры, нападающие на реакционеров, постоянно пытаясь атаковать концепт индивидуума, в то время, как в Постмодерне этот концепт уже распался. Сегодня мы живем в мире, где суверенитет жрецов и сакральных священ-

ников заменен на журналистов и финансистов, и нет традиционной аристократии – вместо этого правят демократические модели, в которых индивидуум полностью растворяется.

Я согласен, как, наверное, и все здесь собравшиеся, с позицией Клаудио Мутти, который говорил о важности принадлежности к духовной Традиции для противостояния Модерну. Но одного обращения к духовности недостаточно. Для того чтобы победить три величайших зла: журнализм, деньги и демократию, мы должны использовать тоже тройное оружие: духовность, искусство и политику. При этом я хочу сказать, что при защите духовных, спиритуальных ценностей, нам необходимо следовать очень сложной стратегии: с одной стороны, мы должны всячески избегать любых форм синкретизма, т.е. попыток смешать различные религии в некой единой матрице, поскольку это является прямо противоположной задачей той, которую мы перед собой ставим; и тем не менее нужно попытаться выстроить глобальную сеть взаимопонимания между представителями традиционных конфессий, выделяя те редкие точки, которые по–настоящему являются общими. Это потребует от нас большого внимания и большого искусства. Поэтому сегодня я выступлю с докладом, в котором попытаюсь внести свою лепту в поиск этих общих точек, и на примере фигур Святого Иоанна Богослова, Богородицы Девы Марии и Святой Марии Магдалены, я попытаюсь (на основании апокрифических сказаний, связанных с Марсельским Таро) предложить ту модель, которая теоретически не противоречила бы определенным аспектам исламского эзотеризма или каббалы.

Кристиан Буше

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Я никогда не создавал традиционалистских теорий и отдельных доктрин. Моя роль заключается в более скромной задаче – познакомить французское общество с трудами наиболее известных традиционалистских авторов. Я издал множество книг Юлиуса Эволы, господина Мутти, Александра Дугина и других традиционалистов. У меня нет специального представления о том, чем концептуально является Традиция. Я – практикующий католик Римско–Католической Церкви. Для меня Традиция состоит лишь в утверждении конкретных живых и священных связей с моей землей и моим отечеством. Единственное, что я хотел бы сказать, это то, что моя честь заставляет меня обязательно действовать, поэтому я не могу отделить те традиционалистские идеи, которые я исповедую, от той политической и ежедневной практики, которой я занимаюсь. Для меня это означало бы некое нарушение этики. Тот, кто является традиционалистом и не действует, представляется существом сомнительным. И поэтому я полагаю, что необходимо объединить наши представления – эзотерические и экзотерические – и совместить традиционалистские взгляды с конкретной социально-политической практикой, но поскольку сегодня мы имеем дело с глобальным миром, эта практика не может быть локальной. Эта практика необходимо должна быть глобальной, и та традиционалистско–социальная сеть, что выстраивается в проекте Евразийского Движения и непосредственно активного традиционализма, представляется мне наилучшей оптимальной стратегией, которой я сам следую.

СЕКЦИЯ I

Христианство и Неоплатонизм

Христианство и платонизм
Доктрина Божественного Единства
Различение сущности и энергии
Христиане до Христа
Традиционализм как методологическая основа

СЕКЦИЯ I. ХРИСТИАНСТВО И НЕОПЛАТОНИЗМ

(вводные тезисы)

1. Неоплатонизм является той интеллектуальной средой, в которой происходило формирование христианского богословия. Неверно сводить неоплатонизм лишь к Оригену или Дионисию Ареопагиту, а также к христианской мистике. Это намного больше. Именно христиански понятый неоплатонизм лежит в основании концептуального аппарата всей Никейской догматики. Поэтому знакомство с неоплатонизмом как философией, а также образом мысли и даже образом жизни, христианину абсолютно необходимо.

2. Неоплатонизм относится к Православию различным образом и под ним можно понимать широко и узко разные вещи:

– Самое общее. Эллины и эллинство как таковое; то есть среда (социальная, интеллектуальная, культурная, философская, эстетическая), где происходило становление христианства;

– *Александрийская школа*. От Филона Александрийского до Климента и Оригена (Ориген был вместе с Плотином слушателем Аммония Саккаса);

– Аллегорическое и символическое толкование Библии (в оппозиции Антиохийской школе экзегетики);

– Эллинистическое толкование Библии Филоном Александрийским (как иудейский прецедент позднейших христианских экзегез);

– Ориген и оригенизм;

– Отцы–каппадокийцы (св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Григорий Назианзин);

– Влияние Плотина, Порфирия, Амелия и т.д. на христианских авторов (те же отцы–каппадокийцы);

– Дионисий Ареопагит и влияние на него Прокла;

– Иоанн Филоппон и его полемика с Проклом с христианских позиций;

– Св. Максим Исповедник;

– Михаил Пселл и Иоанн Итал;

– Исихазм и теории нетварного света;

– Гемист Плетон и школа Мистры.

3. Это о Православии в его греческом изводе. Неоплатонизм был и на Западе, и до великой схизмы строгого различия проводить нельзя. Поэтому следует включить и западных отцов – Бл. Августина, Боэция, Скота Эриугену.

4. Платонизм оказал влияние на схоластику и после великой схизмы (но уже в ином, католическом контексте), и в Возрождение (Фичино, Пико делла Мирандола), выступив как особенное мировоззрение.

5. В эпоху возникновения русской религиозной философии (XIX– XX вв.) все эти линии так или иначе повлияли на софиологию и все с ней сопряженное. Это означает, что, во-первых, русская философия неразрывно связана с неоплатонизмом, во-вторых, вся культура Серебряного века связана с ним же.

6. Уместно поставить вопрос: где место неоплатонизма во всех его смыслах в современном христианском самосознании? На Западе католическая мысль даже в ее самой консервативной форме, как правило, останавливается на томизме и схоластике, а мистические тенденции более радикального платонизма разбираются в ином либо научном, либо спиритуалистском контексте. Складывается впечатление, что в Православии эта тема вообще никак системно не обозначена.

7. Для современного русского Православия жизненно важно новое знакомство с неоплатонизмом и его топикой. Можно составить план поэтапной реализации:

– Платоновские штудии (включая изучение греческого языка и оригинальной платонической терминологии);

– Изучение неоплатонического наследия (Плотин, Ямвлих, Прокл);

– Выявление неоплатонических тенденций в наиболее важных линиях православной мысли и догматики;

– Переосмысление русской религиозной философии (Соловьев, Булгаков, Флоренский, Лосев) с позиции масштабных знаний о платонизме;

– Создание школы православного неоплатонизма.

8. Важнейшим моментом является задача точной реконструкции осуждения платонизма и оригенизма при Юстиниане, осуждение Иоанна Итала, исихастские споры, борьба с имяславием. Необходимо точно восстановить контекст, смысл и цели всех этих моментов, осуществить деконструкцию. Нужно понять структуру и идейные основы критики платонизма на разных этапах становления христианской догматики и христианской истории в целом.

9. Полезно провести компаративистский анализ того, как неоплатонические тенденции сложились в других монотеистических религиях – в исламе (аль–фаласафа, ат–тассавуф, Ишрак, шиитский гнозис) и в иудаизме (каббала). Кроме того, важно внимательнее изучить влияние неоплатонизма на Возрождение и ряд мистико–оккультных течений (от Бруно до розенкрейцеров и герметиков).

10. Значение неоплатонизма в современном православии фундаментально занижено. Интеллектуализм – не единственный путь христианина, но отсутствие интеллекта или систематическое эмоциональное слабоумие и слепой девоционализм едва ли, в свою очередь, являются правильными путями. Не все глубоко понимают христианские догмы. Неоплатоническая философия способна помочь нам понять их лучше.

Александр Дугин

ХРИСТИАНСТВО И ПЛАТОНИЗМ: ВЫЯСНЕНИЕ ПРОПОРЦИЙ

Тезис 1: Платонизм и христианство несовместимы

Отношения христианства к философии Платона – предмет дискуссий. Вопрос остается нерешенным, и позиции зависят часто от угла зрения тех, кто его поднимает. Наметим сразу два предельных мнения, которые очертят нам границы нашей темы. Одна крайняя точка зрения заключается в том, что христианство полностью отвергает платонизм и учение Платона и неоплатоников как «эллинскую мудрость» в корне своем посрамленную Христом и «Евангелием». Платонизм несовместим с христианством, и не имеет с ним ничего общего. Любая апелляция к Платону и платоникам (в том числе, к неоплатоникам) должна быть в корне пресечена. К этому логически примыкает позиция неприятия эллинской философии вообще и любой нехристианской философии за пределами греко–римского мира.

В подтверждение этой позиции приводятся постановления V Вселенского собора, созванного императором Юстинианом, его трактат против Оригена и оригинизма.

В «Слове благочестивейшего императора Юстиниана, посланного к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений» Юстиниана осуждается не просто Ориген, но и платонизм. Там прямо сказано: «Воспитанный

в языческих мифологиях и желая распространить их, он прикинулся, будто изъясняет божественное Писание, чтобы таким образом злонамеренно смешивая непотребное свое учение с памятниками божественного Писания, вводить свое языческое и манихейское заблуждение и арианское неистовство и иметь возможность приманивать тех, которые не в точности выразумели божественное Писание. Что иное изложил Ориген, как не учение Платона, который распространял языческое безумие? Или от кого другого заимствовался Арий и приготовил свой собственный яд? Не он ли на погибель души своей измыслил в святой и единосущной Троице степени? Чем отличается от манихея он, который говорит, что души человеческие в наказание за грехи посланы в тела, что будто бы они были прежде умами и святыми силами, потом получили насыщение богосозерцанием и обратились к худому и потому охладели (άποψυγείσας) в любви к Богу, а отсюда названы душами, т.е. холодными (ψυχάς), и в наказание облечены в тела? И этого одного было достаточно для совершенного его осуждения, потому что это – языческое нечестие»(1).

В Деяниях Вселенских Соборов содержится и «Грамота императора Юстиниана ко святому Собору об Оригене и его единомышленниках», где говорится: «Пифагор начало всех вещей называл единицею (μονάς); с другой стороны, Пифагор и Платон признавали какое–то сборище бестелесных душ и говорили, что когда они впадают в какой–нибудь грех, то посылаются в наказание в тела. Оттого Платон называл тело узами и гробом, потому что душа в нем как бы связана и погребена. Затем, он также о будущем суде и воздаянии душам говорил: душа того, который с философией предается педерастии и беззаконной жизни, будет терпеть наказание в продолжение трех тысячелетних периодов и таким образом, окрылившись, в трехтысячный год освободится и отойдет от тела; прочие по окончании сей жизни одни сойдут в подземное судилище для того, чтобы подвергнуться суду и вместе дать отчет, а иные вознесутся в некоторое не-

бесное место и после суда достойным образом будут оценены, смотря по тому, как жили. Легко понять нелепость этого учения. Ибо кто сообщил ему об этих периодах и тысячах лет и о том, что, по прошествии тысячелетий, всякая душа отойдет в свое собственное место? А вывод из всего этого неприлично было бы высказать и самому развращенному [человеку], не только такому философу; ибо он тех, которые до конца вели жизнь, исполненную чистоты, соединил с беззаконниками и педерастами и признал, что как те, так и другие будут наслаждаться одинаковыми благами. Итак, Пифагор, Платон, Плотин и их последователи, как я сказал, единодушно признавая души бессмертными, говорили, что они существуют прежде тел и что есть отдельный мир душ, что падшие из них посылаются в тела, и притом так, что души ленивых – в ослов, души грабителей – в волков, души хитрецов – в лисиц, души сластолюбцев – в коней. Церковь же, наученная божественными Писаниями, утверждает, что душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена. Посему мы просим вашу святость, чтобы вы, собравшись воедино, ради этих нечестивых и зловредных, а больше нелепых учений, тщательно прочитали предложенное изложение, осудили бы каждую главу его и, наконец, анафематствовали, вместе с нечестивым Оригеном, всех, которые думают или будут думать подобно ему».

Под председательством Мины в 543 г. в Константинополе прошел поместный собор, на котором по требованию императора Юстиниана платоник Ориген был осужден в 15 анафемах. В частности, было осуждено учение о предсуществовании, учение об апокатастасисе, то есть восстановлении и спасении всей твари. Некоторые из этих анафем: «Если кто говорит, что все разумные существа были сотворены лишь в виде бестелесных и совершенно нематериальных духов <...> что утратив желание божественного созерцания, они обратились к дурному <...> облеклись телами разной степени совершенства и получили име-

на; <...> и потому одни стали называться херувимами, другие серафимами <...> тот да будет анафема» (Анафема 2). «Если кто говорит, что Бог Слово <...> один из Пресвятой Троицы, не есть Сам Христос, но является Им путем «использования», осуществленного – утверждают они – посредством уничтожения *разума*, связанного с самим Богом Словом, который (разум) собственно и называют Христом; и если кто говорит, что Слово зовут Христом из-за этого разума, и что разум называют Богом из-за Слова – да будет анафема» (Анафема 8).

Однако сам текст анафем против Оригена в деяниях V Вселенского собора не сохранился, а до нас дошла только латинская версия «Деяний». Там имеется лишь осуждение самого Оригена в списке таких еретиков, как Арий, Евномий, Македоний, Аполлинарий, Несторий и Евтих. Кое-кто считает, однако, что имя Оригена было вставлено в этот список много позже, что он не был осужден на Вселенском соборе, и что если даже его и осудили на соборе, то это осуждение не было официально одобрено папами. Однако, по преобладающему свидетельству православной традиции, осуждение Оригена было повторено на V Вселенском соборе. Хотя тексты заседания, на котором был осужден Ориген и его последователи, не сохранились, Пятый собор воспринимается как собор, осудивший «Три главы»: Оригена, Дидима и Евагрия.

Кроме того, Юстинианом в 529 году была закрыта Платоновская Академия в Афинах, а последний диадох, Дамаский, с группой других неоплатоников, покинул Византию.

Вторично платонизм был анафематствован в еще более ясных выражениях в XI веке в случае Иоанна Итала, христианского платоника и ученика другого платоника Михаила Пселла. А.Ф.Лосев(2) описывает это подробно:

«То, что я приведу сейчас, уничтожает всякие сомнения в том, что Церковью анафематствован именно *платонизм,* в частности же *диалектика и учение об идеях.* Я приведу постановления Поместных соборов XI в. по поводу учений платонического

философа Иоанна Итала. Первый Собор на Итала был в 1076 г. Эти статьи вошли в Синодик в Неделю Православия, откуда я их и приведу, подчеркивая те места, которые упоминают Платона и эллинские учения.

1. Так или иначе, предпринимающим прибавлять или разыскивать какое–нибудь новое изыскание и учение о неизреченном, воплощенном домостроительстве Спасителя нашего и Бога, каким образом сам Бог–Слово соединился человеческому смешению и по какому основанию обóжил приятую плоть, и пытающимся *диалектическими словесами* (λόγοις διαλεκτικοΐς) оспаривать естество и положение о преестественном новом делении двух естеств Бога и человека – анафема.

2. Обещавшимся быть благочестивыми и вводящим бесстыдно (или, скорее, нечестиво) *злочестивые эллинские учения* в православную и соборную Церковь о человеческих душах, о небе, земле и других творениях – анафема.

3. Предпочитающим *глупую внешних философов так называемую мудрость,* и следующим за их наставниками, и принимающим перевоплощение человеческих душ или что они, подобно бессловесным животным, погибают и переходят в ничто и вследствие этого отрицающим воскресение, суд и конечное воздаяние за жизнь – анафема.

4. Учащим о безначальной материи и *идеях* (ἰδέας) или о [бытии,] *собезначальном* Содетелю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения – присносущны и безначальны и пребывают неизменными, и законополагающим против сказавшего: «Небо и земля мимоидут, словеса же Моя не мимоидут», т.е. без труда пустословящим и приводящим божественную клятву на свои головы, – анафема.

5. Говорящим, что *эллинские мудрецы* и первые из ересеначальников, подверженные анафеме от семи святых и кафолических Соборов и от всех мужей в православии просиявших (как чуждые кафолической Церкви ради их поддельного и нечистого в словесах преумножения), [что они] – и здесь и на будущем

суде лучшие во многом, чем мужи благочестивые и православные, в особенности же, чем прегрешившие по человеческой страсти или неразумению, – анафема.

6. Не принимающим чистою верою и простым вседушевным сердцем предивные чудеса Спасителя нашего и Бога и пречисто родившей Его Владычицы нашей и Богородицы и прочих святых и пытающимся при помощи доказательств и софистических словес оклеветать их как невозможные или перетолковать по своему мнению и представить по собственному разуму – анафема.

7. *Проходящим эллинские учения и обучающимся им не ради только обучения, но и следующим их суетным мнениям и верующим в них как в истинные* и таким образом настаивающим на них как на имеющих крепость, так чтобы и других один раз тайно, другой раз явно к ним приводить и учить без сомнения, – анафема.

8. При помощи иных мифических образов переделывающим от себя самих нашу образность (πλάσιν), и *принимающим платонически идеи как истинные, и говорящим, что самосущная материя оформляется от идей,* и открыто отметающим самовластие Содетеля, приведшего все от несущего к бытию и как Творца, господственно и владычески положившего всему начало и конец, – анафема.

9. Говорящим, что в конечном и общем воскресении человеки воскреснут и будут судимы с другими телами, а не с теми, с которыми прожили в настоящей жизни (потому что они истлевают и погибают), и болтающим пустое и суетное, в то время как сам Христос и Бог наш и Его ученики (а наши учители) так научили, что человеки с какими телами пожили, с такими и будут судимы, и, кроме того, также великий апостол Павел подробно преподал истину в слове о воскресении при помощи пространных образов и обличил инако мудрствующих как безумных законоположников – против таковых догматов и учений – анафема.

10. Принимающим и передающим суетные *эллинские* глаголы, что существует предбытие душ, и что все произошло и привелось не из не-сущего, и что существует конец мучений, или новое восстановление твари и дел человеческих, и вводящим таковыми словесами царство небесное как всецело разрушаемое и преходящее, о каковом сам Христос и Бог наш научил и передал, что оно вечно и неразрушимо, и мы получили через все ветхое и новое Писание, что мучение бесконечно и царство вечно, – таковыми словесами себя самих погубляющим и становящимся виновниками вечного осуждения для других – анафема.

11. *Эллинским* и инославным догматам и учениям, введенным вопреки христианской и православной вере Иоанном Италом и его учениками, участниками его скверны, или противным кафолической и непорочной вере православных – анафема»(3).

Лосев заключает: «Ясно (…), что православная Церковь анафематствовала тут три подлинные основания платонизма: 1) учение об идеях, 2) творение мира из предвечной материи, 3) предсуществование и переселение душ (с некоторым выпадом также и против диалектики)»(4).

Позднее вопрос об отвержении платонизма встает в период паламитских споров в XIV веке, на закате византийской истории. Тот же Лосев описывает их в «Очерках античного символизма и мифологии»(5) подробно, но довольно пристрастно.

В католичестве отвержение платонизма наглядно проявляется в анафематствовании платоника Скота Эриугены, переводчика и комментатора трудов Дионисия Ареопагита.

Как бы то ни было, учение Платона и неоплатоников в той или иной форме, сплошь и рядом нарочито карикатурной, что требует жанр жесткой полемики, христианством было отвергнуто.

Эта позиция имеет свои обоснования и свою логику, а также историческую базу. Она представляет собой, однако, лишь один полюс взгляда на проблему.

Тезис 2: Христианство обязано платонизму всем

Второй полюс может быть сформулирован следующим образом. Христианское учение и, в первую очередь, христианское богословие представляет собой не что иное, как развернутую платоновскую топику, наложенную на мессианскую эсхатологическую канву иудаизма. Христианство распространялось в среде эллинизма, в значительной мере построенной на платонической философии и ее различных изводах (в первую очередь, аристотелизме), а иудейская диаспора была проникнута именно этой платонической культурой, которая и стала базой для нового религиозного учения в его догматико–интеллектуальной форме. Эта позиция исходит из следующей посылки: собственно «эллины», о которых идет речь в апостольские времена и к кому обращаются огласители «Благой Вести», а также духовная среда, где пребывают иудейские общины в Римской империи, составляют широко понятое поле платонического мировоззрения. Это мировоззрение является общим знаменателем и для языческой теологии мистерий, и для орфиков, и для пифагорейцев, и для философствующих иудеев (таких как платоник Филон Александрийский), и для носителей разных синкретических, «восточных» культов («халдейские» и «магические» течения), и для разнообразных иудейских сект (например, ессеев). Платонизм I века греко–римского мира модно назвать *рассеянным*. Собственно то, что принято относить к «среднему платонизму», представляет собой лишь вершину айсберга намного более широкого течения, которое, в свою очередь, выразится в обобщающую модель в александрийском неоплатонизме Аммония Саккаса и его учеников. Но то, что получит название «неоплатонизм», будет не нововведением, а лишь собиранием этого рассеянного умонастроения в единую обобщающую систему.

Собственно, Платон и его Академия, средний платонизм, рассеянный платонизм и неоплатонизм – совокупно представ-

ляют не философское учение (одно наряду с другими), а некую интеллектуальную среду, которую можно определить как «алгоритм эллинизма», его «парадигму».

В этой среде ферментировалось христианское учение, на нее оно накладывалось и из нее черпало фундаментальные основания для своей формулировки.

Показательно, что святой апостол Павел говорит в известном высказывании: «Несть ни иудея, ни эллина». Иудей – это представитель религиозной традиции иудаизма, избранного народа «Ветхого Завета». В чистом виде его в христианстве нет, но в снятом виде он есть, как есть и сам «Ветхий Завет» в христианской «Библии». Значит, «несть иудея» надо понимать не как его отсутствие, но как его «снятие», то есть интеграцию в нечто более высшее и более качественное – в христианство, религию благодати. Но точно так же, «несть эллина». И он, безусловно, есть. Но если иудей присутствует в «Ветхом Завете», то эллин именно в самом интеллектуальном устроении христианства. Эллина нет в смысле его языческой религии, но он есть в смысле его философского начала. Но и в этом случае, как и в случае «иудея», эллинство снято в христианстве. И в этом состоит диалектика христианства как такового: в нем снимаются противоположности – иудейская семитская монотеистическая религиозность, и иафетическая эллинская философия. Эта симметрия обнаруживается и в другом месте, где святой апостол Павел говорит о Христе: «Иудеям же соблазн, эллинам же безумие». Приходя к иудеям и обращаясь (через апостолов) также и к эллинам, Христос диалектически преодолевает и то, и то, «снимает» частное, и универсальное, религиозное и философское. А это значит, что наряду с преображенной иудейской религиозностью, мы имеем дело с преображенной эллинской философией, то есть с христианским преображением платонизма.

С точки зрения концептуальной преемственности, этот тезис о платонической подоплеке христианства (понятой именно таким образом – как прямая симметрия иудейской подоплеки

собственно религиозного истока), можно проследить следующую цепочку.

1) *Влияние рассеянного платонизма на интеллектуальную среду раннего (апостольского) периода христианства*. В этом смысле показательно посещение святым апостолом Павлом Ареопага и его отношение к алтарю «неведомому Богу». Этот «неведомый Бог» платонически соответствовал платоническому «невыразимому» или «апофатическому» началу. Отождествление или даже уподобление семитского Бога эллинскому вполне могло стать отправной точкой для завязи собственно христианского богословия. Другими источниками этого богословия служили и иные философские моменты в «Евангелиях» (особенно в «Евангелии от Иоанна») и посланиях апостола Павла. Показательно, что членом Ареопага был святой Дионисий Ареопагит, которому приписывалось авторство «Ареопагитик». Так, собственно развитый философский христианский неоплатонизм приписывался к самому началу христианства.

2) *Иудейские круги эллинского рассеяния, которые стали приоритетными общинами апостольского благовествования, также находились под определенным воздействием платонизма*. Ярким примером здесь служит уже упоминавшийся Филон Александрийский. Его эллинистическое толкование «Ветхого Завета» в значительной степени предопределило характер позднейшего христианского богословствования, начиная с темы Логоса, типично греческой и платонической, но приспособленной Филоном к интерпретации ветхозаветной традиции. Здесь невозможно не задаться вопросом: «Слово», о котором говорит святой апостол Иоанн Богослов, по–гречески λογος, не является ли прямым концептом именно платонизма, понятого широко и соотнесенного с Филоном?

3) Далее мы переходим к Александрии, где с самого начала встречаемся с группой ранних христианских мыслителей, сформулировавших основные положения христианской догматики. Это Климент Александрийский, разработавший, вслед за



Филоном, учение о Логосе. Это Ориген, ученик Аммония Саккаса, который был также учителем Плотина, а, следовательно, ключевой фигурой в становлении собственно неоплатонизма. Ориген, в свою очередь, сформулировал многие основополагающие для христианского троического богословия идеи и умопостроения. Учениками Оригена были Григорий Чудотворец, Дионисий Великий и вся школа Александрийского богословия. Эта Александрийская школа, наряду с альтернативной Антиохийской, стала одним из двух основных интеллектуальных центров в период первых Вселенских соборов, когда складывалась церковная догматика. Антиохийская школа тяготела к буквальному и историческому толкованию, продолжая семитическую традицию собственно ветхозаветной религиозности, в то время как Александрийская школа представляла собой развернутый христианский платонизм.

4) *Именно александрийский (то есть христианско–платонический) способ толкования оказал решающее влияние на становление каппадокийцев Василия Великого, Григория Нисского, Григория Богослова.* При этом именно каппадокийцы в самых главных чертах и стали выразителями никейской ортодоксии, то есть собственно христианской догматики. Василий Великий и Григорий Богослов высоко оценивали Оригена, включили его тексты в «Филокалию», постоянно обращались к Платону и Плотину. Сегодня не подлежит сомнению, что сам догмат о Троице, а также термины «ипостась» и «сущность»

каппадокийцы сформулировали под определенным влиянием неоплатонических триад и в контексте неоплатонического философствования, оперировавшего именно этими понятиями – триады, монады, триединство, усия, ипостась и т.д. Влияние Александрийского платонизма в лице каппадокийцев достигло не просто влиятельного течения в христианстве, но стало основой догматического ядра христианского богословия. Еще более ярко выражен платонизм был у таких христианских писателей, как Евагрий Понтийский. В V веке в Александрии мы снова встречаем неоплатоников школы Аммония Гермия, в том числе и неоплатоников–христиан, например, таких как Иоанн Филоппон, Немезий Эмесский, Птолемаидский епископ Синезий и т.д.

6) *Новый всплеск платонизма в христианстве мы видим в V веке вместе с Ареопагитиками*, приписанными Дионисию Ареопагиту. Это мистическое богословие в христианском контексте воспроизводит неоплатонические конструкции Прокла и разных течений Римской (Плотин), Сирийской (Ямвлих) и Пергамской школ, включая обращения к теургии. Сама атрибуция неоплатонических текстов ученику святого апостола Павла была вполне символической, так как обращенный эллинский философ первого века, ставший в Галии мучеником за Христа, был идеально точной парадигмальной фигурой в этом контексте. Комментарии еп. Иоанна Скифопольского и св. Максима Исповедника к «Ареопагитикам» развивают эту линию, получившую свое законное место в православном богословии и существенно повлиявшую (через Скота Эриугену) и на латинскую схоластику.

6) *В XI веке в Византии мы видим резкий всплеск радикального платонизма в лице Михаила Пселла и его школы* (Иоанн Итал), где наряду с христианским платонизмом мы встречаем обращения и к «Халдейским оракулам» политеистического платонизма в духе Ямвлиха, Прокла и Дамаския.

7) В XIV веке платонизм снова ставится в центре внимания богословской мысли во время богословских споров, где про-

тивники исихазма (Варлаам, Акиндин, Никифор Григора) напрямую апеллируют к Платону, возражая против учения святого Григория Паламы о «божественных энергиях», настаивая на апофатичности Бога. Но и сам Палама, не апеллируя напрямую к Платону и даже осуждая платонизм своих идейных противников, пользуется при своих доказательствах «нетварного света» классическими стратегиями неоплатонической диалектики. А.Ф.Лосев(6) интерпретирует эти споры как коллизию между «языческим или натуралистическим платонизмом» противников Паламы и христианским платонизмом самого Паламы. Это, вероятно, натяжка, но правильно отмечено, что мы имеем дело в обоих случаях с платонической топикой, предопределяющей аргументацию обеих сторон.

8) На самом последнем этапе Византии *платонизм последний раз даст о себе знать вместе с Гемистом Плифоном*, который составил свои «Законы» на основании чисто платонических воззрений и открыто призывал к восстановлению политеистических культов, составил проект языческой литургии и проект социально–политических реформ по модели идеального государства Платона. От Плифона прямое влияние ведет к Флорентийской Академии Козимо Медичи и итальянскому Возрождению. Влияние платонизма на Европу того периода и его продолжение в следующие эпохи (Просвещение) отдельная тема(7).

9) Также отдельно можно рассматривать *влияние платонизма и неоплатонизма на западных отцов от Августина до Боэция и далее, к Скоту Эриугене и Ансельму Кентерберийскому*. И в этом смысле идеи А.Ф.Лосева о связи платонизма с субординатистскими толкованиями троического догмата, сопряженными с Filioque, заслуживают внимательного исследования. Уайтхед же, как известно, всю западноевропейскую философию считал ничем иным, как «заметками на полях Платона».

Суммируя все это, можно сказать, что у сторонников того, что платонизм оказал решающее влияние на основополагающую христианскую мысль, аргументы также весомые.

Интеллектуализм и девоция в христианстве

Мы наметили крайние границы того, как можно интерпретировать соотношение христианства и платонизма. Само собой разумеется, что между этими крайностями располагается широкий спектр градиентных точек зрения, совмещающих в разных пропорциях и с разной степенью знакомства с предметом элементы этих двух экстремумов.

В ходе этого анализа можно заметить одну закономерность. Христианство, если под ним понимать лишь традиционные его формы (исключая протестантизм и секты, а также церкви, отделившиеся от православия ранних этапов – несторианство, монофизитство и т.д.), является объемным явлением, в котором параллельно наличествует много уровней. В христианстве, безусловно, есть интеллектуальная, философская составляющая, но она не является ни единственным содержанием христианства, ни его ядром. Однако без этой интеллектуальной составляющей ни догматы, ни основные положения этой веры не могут быть ясно изложены, усвоены, осознаны. Там, где есть структурированное осмысленное послание, там есть обращение к интеллектуализму. Если рассмотреть эту интеллектуальную составляющую в христианстве, начиная с базовых утверждений о Воплощении, Сыне, Троице, спасении, Промысле, с Символа Веры, догматов и заканчивая бескрайней областью святоотеческого предания, мы легко распознаем на всех уровнях и во всех случаях недвусмысленное и яркое, бросающееся в глаза присутствие платонизма, неоплатонизма, самой платонической топики.

Более того, корректно понять основные положения христианского вероучения без знания платонических норм вообще не представляется возможным, так как понятия вырываются

из контекста, утрачивают смысл, перестают быть связанными между собой.

В эпоху распространения и становления христианства платонические формы мышления, сам язык платонизма были чем–то естественным и, по сути, совпадали с культурой той эллинской или эллинизированной среды, где эти процессы происходили. Одни считали своим долгом подчеркнуть отрефлектированный платонизм христианского образа мысли. Другие впитывали платонизм как нечто само собой разумеющееся, как атмосферу «эллинизма». Но когда в истории культурные парадигмы радикально поменялись и, причем неоднократно, ставится вопрос о том, что христианство в такой ситуации может утратить свою интеллектуальную составляющую, свою философскую и богословскую топику. А они отнюдь более не являются чем–то само собой разумеющимся. Это довольно тревожный знак: религия может в какой–то момент стать бессмысленной вообще. Можно спорить о том, какую роль в христианстве играет разум. Но трудно отрицать, что без определенного интеллектуального напряжения и вполне конкретной подготовки многие основополагающие моменты христианского вероучения окажутся совершенно недоступными.

С другой стороны, как уже неоднократно говорилось, христианство невозможно свести к чисто интеллектуальной философии. В основе этой религии лежат таинства, сверхразумное чудо Боговоплощения, тайная деятельность Святого Духа. С самого начала распространения христианства его проповедники не уставали подчеркивать, что в этой Вере есть та грань, где разум немеет, работа сознания останавливается, начинается нечто, опровергающее нормативы обыденного земного рассудка. И Церковь в равной мере обращается со своим спасительным посланием и к сильным и одаренным разумом, и к малым мира сего, к простакам, к убогим. Никто не исключен из поля влияния Благой Вести, никто не возвышен сверх меры. Кроме того, «последние станут первыми». Этот аспект открывает широкий

путь неразумного верования, напряженной эмоциональной преданности, отказывающейся от опоры на ум и доверяющей лишь зову религиозного чувства. И это направление, devotio, также является неотъемлемой чертой христианства с первых этапов его становления до настоящего времени. Наличие этого масштабного девоционального измерения наглядно опровергает тех, кто склонен сводить христианство к платонизму и платонической теологии. В христианстве явно зарезервировано пространство для тех, кто движется к спасению и Богу не путями разума, а путями чувства, преданности, эмоции, доверия. Христианство возможно и действительно вообще без всякой философии, неслучайно «блаженными» в народе называют подчас людей, страдающих слабоумием, а само слово «cretin», «кретин» развилось из «chretien», «bon chretien», изначально служившего ситуативным эвфемизмом для определения душевнобольных, о которых ничего было сказать, кроме того, что это тоже христиане (а не кузнецы, крестьяне, торговцы, воины, клирики, чиновники и т.д.). Мудрость мира посрамлена Христом, в глазах Бога она есть безумие.

И хотя само христианство в широком смысле состоит из переплетения этих двух сторон – интеллектуальной и девоциональной, выделить их можно, а иногда и весьма полезно. И, если подытожить наше краткое рассмотрение этой бескрайней и сложнейшей темы, можно сказать, что все *интеллектуальное, интеллигибельное в христианстве, скорее всего, действительно, является платонизмом в той или иной его версии или производной от него; но при этом кроме интеллектуального содержания в христианстве есть еще много иных, не интеллигибельных сторон, которые также неразрывно связаны с его сутью*. Конфликт между этим полюсами возникает лишь в том случае, если один из полюсов начинает претендовать на эксклюзивность: либо интеллектуализм отбрасывает чудеса, иррациональность и душевную преданность и иссушает веру, подменяя ее схемой, либо небрежение рассудочностью достигает

патологических форм нарочитого мракобесия и низвергается в хаос индивидуального, эмоционального и невнятного.

При этом, конечно, далеко не весь платонизм совпадает с христианской теологией и может быть безболезненно с ней сопряжен.

Космос христианства является платоническим

Следует обратить внимание и на следующее важнейшее обстоятельство: картина мира, которую христианское учение берет за основу своих представлений в области онтологии, гносеологии, космологии, антропологии, телеологии и даже учения о природе, физике, строится на *эллинских принципах,* и в основных своих чертах *совпадает с платоническим видением мира*.

Сам принцип Троичности Божества, на котором строится христианская догматика, созвучен *триадической диалектике* апофатического Единого у неоплатоников. И христианское богословие и неоплатоническая философия объясняют отношение трансцендентного Начала и имманентного сущего с помощью сложной модели, построенной на основании принципа *триединства*, где дуальность преодолевается триадичностью, что позволяет утвердить высшее Единство и оправдать существование как наличного мира, так и его трансцендентной Причины. Бог христиан благ, истинен и прекрасен в полном соответствии с платоническим описанием основных свойств Первоначала.

Христианство видит *сущее как Творение*, то есть следствие внешнего созидающего Начала, а не нечто само собой возникшее. Мир есть символическое изделие Божества, развернутая *демиургема* (если пользоваться неоплатоническим термином), и само представление о Боге как Творце есть прямая отсылка к платоновскому Демиургу. Этот мир, в отличие от мнений манихеев и гностиков, *благ*, так как создан благим Богом, а зло в нем есть не что иное, как «умаление добра» (этот тезис блаженного Августина(8) есть прямая цитата Плотина). Космос иконичен, так как в прикровенной форме катафатически повествует нам о

своем Творце, призывая обратить все внимание на его Причину, которая есть Создатель. В такой онтологии мы видим именно картину миру Платона, запечатленную в разных диалогах, в первую очередь, в «Тимее».

Сын Божий, Второе Лицо Пресвятой Троицы есть Слово, Логос, Божественный Ум. Он является устрояющим Началом Творения, его основой (Агнец, закланный прежде всех век), а его Воплощение в последние времена есть эсхатологический смысл Творения и исполнение упований на спасение и преображение. Мир и история суть развертывание Слова, *умное творение*. Смысл сущему придается именно его через бытие Божественного Ума. Воплощение Слова–Ума в человеке есть венец не только истории, но и космологии.

Онтология и у христиан и у платоников *глубоко эротична*. Благого Бога связывают с Творением узы любви. Создание любит своего Создателя и тянется к нему. Но и Бог любит свое Творение и отдает в жертву за спасение его своего возлюбленного Сына. Так «Бог становится человеком, чтобы человек стал богом» (по словам святого Иренея Лионского(9)), «Слово воплотилось, чтобы мы обожились» (по епископу Афанасию Александрийскому(10)). Без труда узнаем мы здесь неоплатоническую триаду парадигмальных икономий божественного установления: *постоянство*, *выход за свои пределы* (исступление, экстасис), *возврат*. Бог остается всегда неизменным и неприкасаемым. Но он выходит (икономически) за свои пределы (в христианстве это три икономии трех Лиц Пресвятой Троицы – творение Отца, Спасение Сына и утешение/свершение Святого Духа(11)). Но как Христос, спустившись в мир и приняв «зрак раба», человека, «твари» (ктисма), воскресает и возносится на небеса, совершая возвращение к Отцу. По этой же траектории должны следовать верные Христу, встав на путь возврата (по благодати).

Вокруг этой онтологической вертикальной оси Божественных икономий выстраивается структура космоса. Космос

символичен, иконичен, организован в соответствии с Промыслом (также типично неоплатоническое понятие). Он упорядочен волей Отца, и Бог в нем есть Господь Вседержитель, Царь. Он вертикален по своей форме и организован по симметрии верх–низ. Он содержится в божественной власти, и все Творение есть его подданные, рабы Господни. Бог вверху, «на небеси». Земля внизу. Между этими точками космоса расположены мириады видимых и невидимых тварей: минералов, растений, животных, демонов и ангелов. Все эти существа в христианстве признаются тварями, а не богами, как в язычестве, это существенно, но не менее важно, что все эти твари – видимые и невидимые – существуют и упоминаются на одном дыхании во множестве догматических и богодухновенных текстов. Бытие ангелов и демонов для христианина должно быть столь же очевидно, как бытие камня или зверя. И столь же символично, иконично, осмыслено. Здесь различие христианства с платонизмом есть (признание тварности невидимых чинов), но с иными философскими и космологическими школами (например, с физикой Нового времени) оно несравнимо больше.

В центре этого иконического космоса стоит человек, как представитель всей твари перед лицом Творца. Он свободен выбрать между движением вниз (продолжение исхождения за свои пределы) и движением вверх (возвратом). Первый путь – путь греха (падение), второй – добродетели (спасения и обожения). Такое понимание антропологии является классическим и для христианства и для платонизма. При этом человек мыслится как существо, состоящее *из тела и души*, и душа понимается субстанционально, как нечто полностью автономное от тела и переживающее его смерть, а значит, *бессмертное*. Существуют разные точки зрение на самостоятельное выделение в структуре человека еще и духа (трихотомизм – тело–душа–дух против дихотомизма тело–душа), но в обоих случаях разумные способности души считаются ее высшим выражением. Следовательно, *спасение души не возможно без обращения к духу*. Сотрудни-

чество (соработничество, синергия) человеческого духа, Ума с Божественным Духом, Святым Духом есть залог успеха реализации предназначения человека в его жизни. Самобытность и бессмертие души являются отличительными свойствами именно платонизма в его полемике с атомистами, эпикурейцами, киниками и стоиками.

Познание мира в христианстве возможно за счет того, что и человек (познающий) и мир (познаваемое) *имеют общий исток* – они созданы Единым Творцом. Но это *знание дается не через изучение внешнего мира, а через восхождение к Творцу*, в котором и лежит тайна всех вещей. Только стремление к непознаваемому Творцу дает истинное знание обо всем, тогда как чрезмерное внимание к окружающему лишь рассеивает сознание и приводит к поглощению материей и ее темными силами. Плотин полагал, что знание возможно только через обращение к душе, а души – к небесному уму, а ума, в свою очередь, к Непостижимому Единому(12). Познание требует «закрывания глаз». Василий Великий в своих Беседах дает христианскую версию платонической гносеологии во вдохновенной проповеди на библейское высказывание «Внемли себе»(13). Снова полная гармония. Стоит только отказаться от такого подхода, проблематизировать процесс познания, и мы выйдем за рамки не только платонизма, но и христианства.

Эта близость христианского космоса с платоническим могла ускользать от внимания тогда, когда в культуре инерциально *преобладали греко–латинские классические представления о мире.* В этом случае в силу культурной парадигмы это могло не осознаваться и нерефлексироваться, поскольку было чем–то само собой разумеющимся и очевидным. Но когда картина мира, свойственная традиционному обществу, основанному на греко–римских философских и космологических представлениях, стала качественно меняться (в эпоху Ренессанса, в Реформацию и, особенно, в Новое время), объектом критики новых философских идей стали не просто платоническая космология и

онтология, но и *само христианство*, как неразрывно связанная с ними религия, оперирующая в формулировке своих основных догм и принципов именно с этим вертикально организованным «отеческим», единоначальным (самодержавным), тварным, иконическим космосом. Атомизм и научная картина мира вводили иной, неплатонический космос, и параллельно этому полным ходом шел демонтаж христианства. Так религия теряла свое космогоническое основание и превращалась в нечто иное, нежели то, чем она была изначально и чем продолжала быть в течение более чем полутора тысяч лет.

Без деятельного и живого Троического Божества, без космоса как символа, без активной работы Провидения, без возможности истинного познания, основанного на единстве Творца, без бессмертия души и без бытия ангелов и демонов полноценного христианства просто не может быть. Но эти инстанции составляют основу платонического представления о порядке вещей, которое, в свою очередь, не может сосуществовать с альтернативными философскими и космологическими воззрениями.

Образ картины и ткани с прорезью

Можно представить себе следующий образ. Платонизм представляет собой некое полотно с нанесенными на нем симметричными фигурами, образующими строгую симметричную картину. Все элементы картины между собой связаны, отчетливо прорисованы и обозначены. Такой картиной могут являться, например, «Эннеады» Плотина или резюмирующие тексты Прокла или Дамаския (положим, комментарии к «Пармениду» или «Тимею»). В них есть все: и апофатика, и катафатика, и подробно прописанные иерархии, и основы духовной космологии и физики, и диалектика, и сотериологические траектории, и онтология, и метафизика, и гносеология, и психология. Христианство несовместимо с этой картиной целиком (например, логика подчиненности эманаций, политеизм, предсуществование душ, вечное творение и т.д. в него не вписываются), но с какой–то

частью не просто совместимо, но тождественно. Можно представить себе, что на данное полотно мы накладываем ткань с вырезанной на ней фигурой, например, треугольником или овалом или ромбом. То, что будет видимо нам после этого, и будет структурой нормативной христианской ментальности – частичной акцептацией платонических схем, связей, интеллектуальных ходов и мыслительных траекторий в рамках общей структуры, вырезанной из полотна фигуры. Будет ли это полноценным платонизмом? И да, и нет. Да, потому что устроение христианской философии не может заимствовать базовых элементов ни откуда, кроме как из платонической топики. Атомизм, например, или субъект-объектная топика научного рационализма Нового времени, или философия эмпиризма, или позитивизм, или конструктивизм по своим базовым предпосылкам, аксиоматике и аподиктическим тезисам относительно структуры мира с христианством вообще ни в коей мере не совместимы. Христианство накладывается именно на платоническую картину мира, на платонически осмысленный космос. Но трактует эту картину мира оно со своей специфической только для него точки зрения. Вот в этом особом взгляде и состоит отличие христианства от платонизма, несовпадение с ним. Этот взгляд не видит чего–то одного, отрицает что–то другое, игнорирует нечто третье, но видит, признает и принимает все остальное. Поэтому общая картина платонического полотна приобретает совершенно оригинальное издание. Чтобы опознать в отверстии платонизм, надо знать его в контексте всей картины – в ее полном виде. Строго говоря, трудно представить себе корректное прочтение «Ареопагитик» без знания трудов Прокла. Равно как и трудов Скота Эриугены без «Ареопагитик». Это возможное и даже наверняка полезное чтение, но оно будет семантически неполным и незавершенным.

С другой, нефилософской, а чисто исторической точки зрения, «Новый Завет» совершенно невозможно понять, не имея представления о «Ветхом Завете». Его содержание станет просто бессмыс-

ленным, все связи оборвутся. Вся логика разрушится. Из цельного повествования о священной истории мира и о финальном произошедшем с Пришествием Сына спасении мы получим странный эпизод, который смысловым образом непонятно куда включить. Невозможно понять развязку драмы мира, не зная его завязки и не имея представления о предыдущих этапах. Это будет симулякр.

Несколько отклоняясь от темы, можно сказать, что теологии нехристианских монотеистических религий (ислама и иудаизма), и особенно их эзотерические зоны (соответственно, суфизм, шиизм, аль–фальсафа и ишрак – в исламе, и каббала – в иудаизме), точно также утратят смысл вне апелляции к платонизму, на основании которого они и сложились (под влиянием все того же эллинистического культурного круга). В исламе этим центром стал арабский и сирийский платонизм, начиная с центра в Харране, куда переместились последние классические неоплатоники в VI в. после закрытия Юстинианом Академии в Афинах. Аль–Фараби, Ибн Сина, ибн Араби или Сухраварди суть настоящие платоники во всех смыслах. В иудаизме средневековая каббала развилась, в свою очередь, под сильным влиянием исламского платонизма, хотя ее провозвестием вполне можно считать самого Филона Александрийского. Стоит учесть также влияние и христианского платонизма. Учение об эманациях, «совершенном человеке», духовных степенях небесного восхождения – явные следы платонизма, которые ни с чем нельзя спутать.

Значение платонизма для нас сегодня

Последнее, что хотелось бы кратко затронуть, это отношение платонизма к возможности русской философии и перспектива православного возрождения в наше время. Неудивительно, что русская философия в своем первом, насильственно прерванном и в целом неудачном старте отталкиваясь именно от платонизма. Платонизм в разных изданиях повлиял на В.Соловьева, С.Булгакова, П.Флоренского, Н.Лосского, А.Лосева и почти всех

русских философов первого (и единственного, увы) поколения. Русская философия попыталась начаться именно как религиозная философия, и в какой–то мере как русский платонизм. Отсюда центральность темы Софии и общая платоническая топика русского идеализма. Эта линия прервалась и не получила органичного развития по историческим обстоятельствам. Но без нового обращения к платонизму русской философии просто не может быть. И вместе с тем невозможно представить себе возрожденную русскую философию без христианства. Таким образом, проблема христианского платонизма становится для нас центральной. Это не значит, что мы на этом остановимся, это значит, что с этого мы снова должны начинать. Иначе, не имея начала, мы не сможем сдвинуться с места при отсутствии точки отсчета.

И второе: христианское возрождение в России не может быть полным без восстановления пропорций интеллектуального христианского космоса, то есть без воссоздания основополагающей теологической и философской топики христианского вероучения. Греко–римская классика оставалась основной светского образования в России вплоть до революции 1917 года, и это облегчало (хотя бы до некоторой степени) людям постижение основ христианства. В наше время мы имеем дело в школе и ВУЗах с принципиально иным космосом, позитивистским и постпозитивистским, обезбоженным, холодным и отчужденным, с иной структурой пространства и времени, с иной онтологией и иными законами познания. Когда христианская девоция накладывается на такую картину мира, результат может быть самым плачевным и непредсказуемым. Религия рискует быть сведенной до уровня морали или эмоции, как сплошь и рядом происходит в западных обществах. Или превратиться в полностью лишенный смысла ритуал. Поэтому религиозное возрождение должно сопровождаться интеллектуальным и философским восстановлением пропорций этого христиански понятого космоса. А это снова отсылает нас к платонизму. Сле-

довательно, эта тема имеет самое центральное значение в обоих случаях: и для начала адекватного русского философствования, и для возрождения Русской Православной Церкви.

Примечания

(1) Деяния Вселенских Соборов, изд. в русск. пер. при Казанской Духовной Академии. Казань, 1875.
(2) Лосев А.Ф. Очерки Античного символизма и мифлогии. М.: Мысль, 1993
(3) Успенский Ф. «Синодик в неделю Поавославия. Сводный текст с приложениями». Одесса, 1893.
(4) Лосев А.Ф. Очерки Античного символизма и мифлогии. М.: Мысль, 1993
(5) Там же.
(6) Лосев А.Ф. Очерки Античного символизма и мифлогии. М.: Мысль, 1993
(7) Йейтс Ф. Розенкрейцеровское просвещение. М.: Алетейа, Энигма, 1999; Она же. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М.: Новое литературное обозрение, 2000.
(8) «Зло есть не что иное, как умаление добра, доходящего до полного своего исчезновения». Блаженный Августин. Исповедь, книга 3, 7:36. М., 1992.
(9) Ириней Лионский. Творения. – М.: «Паломник», «Благовест», 1996.
(10) Афанасий Александрийский. Творения. Слово о Воплощении. 54. М., 1851–1854.
(11) Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Москва, 1991.
(12) Плотин. Эннеады. К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995-1996.
(13) Творенія иже во святыхъ отца нашего Василія Великаго, Архіепископа Кесаріи Каппадокійскія. Томъ II. – СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1911.

Claudio Mutti

THE DOCTRINE OF DIVINE UNITY IN HELLENIC TRADITION



«The doctrine of Unity, i. e. the affirmation that the Principle of all existence is essentially One, is a fundamental point, shared by every orthodox tradition» (1). So writes René Guénon, according to whom «every authentic tradition is essentially a monotheistic one; using a more precise language, every tradition affirms first of all the unity of the Supreme Principle, from which all derives and upon which all completely depends; this affirmation, particularly in the expression assumed in the traditions having religious form, constitutes the true monotheism» (2).

According to this conception, an authentic traditional form cannot be a polytheistic one; in other words, it cannot admit a plurality of principles considered as completely independents. In fact, Guénon writes that the polytheism is «consequence of the incomprehension of some traditional verities, precisely of those concerning the divine aspects or attributes» (3); he also says that «this incomprehension is always possible in the case of isolated and more or less numerous persons; but its generalization, corresponding to the state of extreme degeneration of

a disappearing traditional form, has surely been rarer than one usually thinks» (4).

Then, if the legitimacy of a traditional form is strictly determined by its coherence with the doctrine of Unity, which is the degree of validity of the ancient European traditional forms, generally characterized by a plurality of deities?

As I cannot envisage this matter in all its extension, I will limit myself to consider the Hellenic culture, which is a typical one for the multiplicity of divine figures, generally having an anthropomorphic aspect.

It is true that the polytheistic perspective is surpassed by the philosophic thinking, which began looking for a unitary arché and culminated with the individuation of a causa causarum, called Supreme Good by Plato, Motionless Mover by Aristotle, Logos by the Stoics. In the Latin culture, this causa prima has been defined by Cicero as princeps deus, qui omnem mundum regit (5). Nevertheless, in ancient Greece the affirmation of divine Unity can be found not only in philosophy, but also other where.

For example, in Homer's Iliad we see the Olympic gods and goddesses who struggle the ones against the others, as some of them are favorable to the Achaeans, others to the Trojans; nevertheless, some episodes of the Iliad suggest a vision that reduces the multiplicity of divine figures to a superior and transcendent unitary principle.

For example, a passage of Iliad's book VIII is the most ancient document concerning the argument we are envisaging. The episode is the following. Zeus convokes the council of gods on the highest summit of Olympos and prohibits all them from sharing in the battle. Zeus non only menaces he would throw the eventual transgressors into the deepness of Tartarus, but also puts into evidence his crushing superiority over all gods:

«Try, gods that you may know!
Hang a golden chain from heaven,
and lay hold of it all of you, gods and goddesses together;

you will not be able to drag from heaven to earth
Zeus the supreme counselor, with all your efforts.
But were I to pull at it myself,
I should draw you up with earth and sea,
then would I bind the chain about a pinnacle of Olympus
and leave all dangling in the sky.
So far am I above all others, gods and men». (6)

The superiority of Zeus' power to the power of all the gods put together symbolizes the essential nothingness of the divine beings' multiplicity in face of the principle's unity.

But the power of Zeus himself, which is supreme in face of that of the other gods, finds its own limit in the inflexible will of the Moira. The subordination of the personal god to this impersonal Will emerges very clear from those passages of Iliad where the Father of gods and men weighs the destinies of the contenders by means of a cosmic balance, which reveals him the Moira's decree. The more explicit of such passages are in the books VIII (verses 69–75) and XXII (verse 209 and foll.): in the first one Zeus weighs the collective destinies of Trojan and Achaean strugglers, in the second one the individual destinies of Achilles and Hector. I quote from the second passage:

«Then, at last, the Father balanced his golden scales
and placed two dooms in them,
one for Achilles and the other for Hector the horse breaker.
As he held the scales by the middle, Hector's fatal day fell down deep,
into the houses of Hades. Then Phoebus Apollo left him». (7)

Apollo abandons Hector to his own destiny, Athene announces to Achilles that the victory will belong to him, Zeus renounces to the proposal of saving Hector's life. All the gods subordinate themselves to the will of a divine force that transcends them all.

An analogue affirmation of Zeus' supreme power is present in the parodos of Aeschylus' Agamemnon, where the chorus, consisting of twelve elders, after having recalled the beginning of the expedition against Priam's city, intones a solemn hymn:

«Zeus, whoever he may be, – if by this name
it pleases him to be invoked,
by this name I call to him –
as I weigh all things in the balance,
I have nothing to compare
save Zeus, if in truth I must cast aside
this vain burden from my heart». (8)

Since Chalcas has predicted that Artemis' hate against the Atrids would be terrible, the chorus says that, to eliminate the anxiety caused by this prediction, it is necessary to have recourse to Zeus, only to Zeus, because there is nobody and nothing which can be equal to him.

Zeus is the name used also by the Stoics, to mean the Logos which moulds every being, giving him soul and life. An expression of the stoic religiosity is the Hymn to Zeus written by Cleanthes from Axos (300–220 b. Chr.), which begins exalting Zeus as origin and sovereign of all that exists:

Most glorious of the immortals, invoked by many names, ever all–powerful, Zeus, the First Cause of Nature, who rules all things with Law, Hail! (9)

Max Pohlenz writes that, when the philosopher–poet «prays Zeus «invoked by many names', the believers understand that Zeus, Logos, Physis, Pronoia, Heimarmene are only the different names of the unique universal Godhead» (10).

Also Aratus from Soli (320–250), in the solemn beginning of his Phaenomena, gives the name of Zeus to the cosmic manifestation's principle, thought as omnipresent spirit:

«Let us begin with Zeus, whom we mortals never leave
unspoken; for full of Zeus are all the streets
all our market–places, full of him are the sea
and the harbours; everywhere everyone is indebted to Zeus». (11)

Differently, in Plutarch the divine unity and unicity is not symbolized by the figure of Zeus, but by that of Apollo. In the dialogue On the E at Delphi, where are proposed some interpretations of the alphabetical letter E (epsilon) which is represented at the entry of Apollo's Delphic temple, the final explication is given by Plutarch's master, Ammonios: the E, being read eî, coincides with the second singular person of the present tense of the verbe eimí, then it means «You are». Said to the god who exhorts the man to know himself (the phrase «know yourself», gnôthi sautón, was graved on the face of the sanctuary), «You are» is an acknowledgement of Apollo as Being.

«Thus then we ought to hail him in worship, and thus to address him as «Thou art», aye, or in the very words of some of the old people, «Thou art One». For the Divine is not many things, as each one of us, made up of ten thousand different states, a multiform scrap–heap, a proud mixedness. No, the being must be one, as the one must be being. (...) Hence the first of the names of the god, and the second, and the third. He is Apollon, because excludes plurality and denies multiplicity; he is Ieios, because is One and Unique; Foibos, because the ancients called by this word all that which is pure and clean». (12)

Following the hermeneutic method founded on the symbolic meaning of the elements constituting a word, Plutarch finds that the name Apollon can be understood as composed by a privative a– and by the theme of polýs, pollé, polý, «much, many»; then: «without multiplicity». Similarly, Apollo's name Ieîos is put into relation with heîs, «one», while the appellation Foîbos, etymologically connected with fáos, «light», means «luminous, pure», then «unmixed». Therefore Apollo's divine person is a symbol of the sole and unique

principle of the universal manifestation, it is the Supreme Self of all that exists.

On Plutarch's traces, Numenios from Apameia (II cent.) interprets Délphios, Apollo's epithet, as an ancient Greek word meaning «unique and sole» (unus et solus) (13).

In the «solar monotheism», that under Aurelian (274 d. C.) becomes the official religion of the Roman Empire, Apollo is identified with Helios, whose Latin name itself, Sol, remembers the adjective solus («unique»). In the epoch of Constantine, the figures of the solar god – Apollo and Sol Invictus – stand out in the coins and in the reliefs of the triumphal arch.

We know that in the Empire the solar monotheism was successful also thanks to the role of a solar cult which had a large diffusion among the peoples of the Eastern Mediterranean coast, specially in Syria. Purified from those elements that the Roman mentality could not accept, the cult of the so called «solar god from Emesa», born among the nomadic populations of preislamic Arabia, became a Roman State cult, so that the god Sun was identified with Jupiter Capitoline and Apollo. Probably this fact, that René Guénon could have defined as «a providential intervention of East» in favour of Rome, could happen for the reason that the solar cult of the late ancientry represented the re–emersion of a common primordial heritage.

Concerning the meaning of the solar symbolic, it is convenient to quote René Guénon:

«The sun (...) is par excellence the symbol of the only one Principle (Allâhu Ahad): the necessary Being, the only one that is sufficient to Himself in its absolute fullness (Allâhu es–Samad); on it totally depend the existence and the subsistence of all things, that without It would be nothing at all. Therefore the «monotheism» – if we can translate «Et–Tawhîd» by this word that narrows its meaning and suggests a nearly exclusively religious point of view – has an essentially «solar» character. (...) One could not find a more true image of the Unity, which displays itself in the multiplicity without ceasing to be itself and without being influenced by the multiplicity,

and apparently reduces to itself the multiplicity; this latter has never really existed, since nothing can exist out of the Principle, to which nothing can be added and from which nothing can be subtracted, as It represents the indivisible totality of the Unique Existence». (14)

The doctrine of the so called «solar monotheism», according to which Helios is a hypostasis of the Principle, while the different deities of the Greek–Roman pantheon are only specific and particular aspects of him, has been exposed by the emperor Julian in the oration entitled Hymn to King Helios (Eis tòn basiléa Hélion). Julian quotes a passage from Platon's Politèia (508B–C), where it is said that the function of Sun (Hélios) in the sensible and visible world (kósmos aisthetós, oratós) is similar to the one of the Supreme Good, transcendent source of that which is, in the intelligible world (kósmos noetós). In other words: the daily star is nothing else but a reflection of that metaphysical Sun which illuminates and fecundates the world of archetypical essences, the platonic ideas. To say it with Julius Evola: «Helios is the Sun, not as a deified physical star, but as symbol of metaphysic light and power in a transcendental meaning» (15).

Between the intelligible world of the pure Being and the world of the bodily forms, which are perceptible to the eye and to the other senses, there is a third, intermediate world, defined as «intellectual» (noerós), i.e. endowed with intelligence.

Incidentally I remember that the muslim theosopher Mahmûd Qotboddîn Shîrâzî (1237–1311) resumes the doctrine of the three worlds saying that Plato and the other savants of ancient Greece «affirmed the existence of a double universe: on one side the universe of the pure suprasensible, comprehending the world of the Godhead and the world of the angelic Intelligences; on the other side, the world of the heavenly Spheres and the Elements; between the two, the world of the autonomous archetypal Forms» (16).

Hypostasis of the supreme Principle («son of the One») in the centre of the intermediate world, Helios fulfils a co–ordinative and unifying function in relation to the intellectual and demiurgical caus-

es, as he participates in the unity of the transcendent Principle and the contingent multiplicity of the phenomenal manifestation. So his position is perfectly central and justifies the title of King that is attributed to Helios. In theological terms: all the gods depend upon the light of Helios, the only one being not subordinated to the constraining necessity (anánke) of Zeus, with whom he identifies himself.

On the traces of Henry Corbin, who includes the «so called late Neoplatonists» (then also the emperor Julian) among the qur'anic People of the Book (17), an Italian scholar has suggested that Helios «corresponds to that in Islam is called an–nûr min amri–Llâh, «the light which proceeds from the divine order»», so that the god «is nothing else but the «niche of the lights» from which (...) every knowledge is drawn» (18).

After that, Julian comes to treat about Helios' powers (dynámeiai) and energies (enérgheiai), that is, respectively, about his potencies and activities in relation to the three worlds. The most considerable aspect of this part of the Hymn (143b–152a) consists in the attempt of reduce the multiplicity of gods to a unique Principle represented by Helios, so that the different divine figures appear as his aspects, as Names corresponding to his innumerable qualities. A similar doctrine had been exposed by Diogenes Laertius, who interpreted Zeus, Athene, Hefaistos, Poseidon, Demeter as appellations corresponding to the «modes of the power» of the unique God (19).

Then Helios possesses the demiurgic power of Zeus, from whom he is not really different. Athene Prònoia, in her wholeness, has sprung from the wholeness of Helios; being the perfect intelligence of Helios, she unites the gods who are around him and implements the unity with him. Aphrodite represents the fusion of the heavenly gods, the love and harmony which characterize their essential unity.

The last part of the Hymn enumerates the gifts and the benefits dispensed by Helios to the mankind, which has its origin from him and receives sustenance from him. Father of Dionysos and Lord of the Muses, Helios gives every science; inspirer of Apollo, Asclepios, Aphrodite and Athene, he is the legislator of the community;

finally it's he, Helios, the true founder and protector of Rome. To Helios, creator of his immortal soul, Julian addresses his prayer; he asks the god to give an immortal life to Rome, identifying «with the prosperity of the Empire not only his personal mission on the earth, but also his spiritual salvation» (20).

The oration is sealed by a last prayer to Helios, the third contained in the Hymn: may the God of universe concede to his devoted servant a virtuous life and a better knowledge and, in the supreme hour, let him ascend to Him.

The Hymn to King Helios is dedicated by Julian to Sallust, who in the treaty About the gods and the universe enunciates the doctrine of Unity in the following terms: «The first cause must be one, because the unity precedes the multiplicity and is superior to everything in power and goodness; therefore it is necessary that everything participates in it, because nothing else will hinder it, thanks to its power, nor will remove it, thanks to its goodness» (21).

If considered from a historical perspective, Julian's solar theology finds its place in a mature phase of Neoplatonism, a phase in which the doctrinal foundations of this spiritual school are already consolidated. The founder of the school, Plotinus (204–270), had indicated the One as the principle of the being and the centre of the universal possibility, while his successor Porphyry from Tyros (233–305) had dedicated to the solar theology his treaty On the Sun (22). This text is lost, but is quoted in the Saturnalia, where Macrobius, relating Apollo, Liber, Mars, Mercury, Saturn and Jupiter to the solar principle, says that, according to Porphyry, «Minerva is the power of Sun and gives sageness to the human minds» (23). In the treaty about the philosophy of the oracles (24), Porphyry had quoted an Apollonian response according to which there is only one god, Aion («Eternity»), while the other gods are nothing else but his angels.

After Julian, it is possible to follow the solar tradition unto Proclus (410–485), author of a Hymn to Helios in which the god is invoked as «king of the intellectual fire» (pyròs noeroû basileús, v. 1) and «image of the god generator of all things» (eikôn panghenétao

theoû, v. 4) (25), i.e. as an epiphany of the Supreme God. Concerning the multiplicity of the gods, Proclus relates it to the One; and the One is God, because, he arguments, the Good and the One are the same and the Good is God (26). Therefore it can be understood why Henry Corbin recommended the confrontation between Proclus' theology and the doctrines of Dionysius Areopagite and Ibn 'Arabî. In particular, he writes, it would be very instructive «a deepened comparation between the theory of the divine Names and that of the theophanies which are the divine Lords; I mean a parallel between Ibn 'Arabî on one side (the ineffableness of the God, who is the Lord of Lords, and the theophanies corresponding to the hierarchy of the divine Names) and Proclus on the other side (the hierarchy having its origin in the henad of the henads and propagating itself through all the degrees of the Being's hierarchies» (27).

«The last attestation of the solar syncretism in West» (28) is Philologia's prayer to the Sun (29), a «considerable document of the «solar theology' of late Neoplatonism» (30) due to Martian Capella, a contemporary of Proclus. This is the last attestation, because after 531, when the last scholarch of the School of Athens Damascius (470–544) and the other Neoplatonists escaped to Persia, the solar tradition continued to exist in the same places from which the mithraic cult had diffused to Europe.

In the opinion of Franz Altheim, the solar theology elaborated by the Neoplatonists had an important relation with Islamic monotheism. «The message of Muhammad – he writes – had its pivot in the concept of Unity and excluded that the Godhead could have a «partner»; so he followed the steps of the antecedent neoplatonist and Monophysite fellow–countrymen. The religious enthusiasm of the Prophet succeeded in affirming with intensified force the same idea that had animated others before him» (31).

Notes

(1) R. Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme, Gallimard, Paris 1973, p. 38.

(2) R. Guénon, Monothéisme et angélologie, «Études Traditionnelles», n. 255, Oct.–Nov. 1946.
(3) Ibidem.
(4) Ibidem.
(5) «Princeps deus, qui omnem mundum regit» (Cicero, Somnium Scipionis, 3).
(6) Homer, Iliad, VIII, 18–27.
(7) Homer, Iliad, XXII, 209–213.
(8) Aeschylus, Agamemnon, 160–166 (transl. by H. Weir Smyth).
(9) Cleanthes, Hymn to Zeus, I Powell, 1–3.
(10) M. Pohlenz, La Stoa. Storia di un movimento spirituale, La Nuova Italia, Firenze 1967, I, p. 218.
(11) Aratus, Phaenomena, 1–4.
(12) Plutarch, On the E at Delphi, 393 b–c.
(13) «Apóllona Délphion vocant, quod (...), ut Numenio placet, quasi unum et solum. Ait enim prisca Graecorum lingua délphon unum vocari» (Macrobius, Saturnalia, I, 17, 65).
(14) R. Guénon, Et–Tawhîd, «Le Voile d'Isis», July 1930.
(15) J. Evola, Ricognizioni. Uomini e problemi, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 140.
(16) H. Corbin, Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita, Adelphi, Milano 1986, p. 140.
(17) H. Corbin, Il paradosso del monoteismo, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 70.
(18) R. Billi, L'Asino e il Leone. Metafisica e Politica nell'opera dell'Imperatore Giuliano, University of Parma, 1989–1990, pp. 79–80.
(19) Diogenes Laertius, VII, 147 (Stoicorum Veterum Fragmenta, II, fr. 1021).
(20) M. Mazza, Filosofia religiosa ed «Imperium» in Giuliano, in: B. Gentili (ed.), Giuliano Imperatore, QuattroVenti, Urbino 1986, p. 90.
(21) Sallustio, Sugli dèi e il mondo, ed. by C. Mutti, Edizioni di Ar, 2a ed., Padova 1993, pp. 27–28.
(22) Porphyry's treaty is quoted by Servius (Commentary to the Eclogues, V, 66) and perhaps must be identified with the treaty About the divine names; it is also possible that it was a part of the Philosophy of the oracles. Cfr. G. Heuten, Le «Soleil» de Porphyre, in Mélanges F. Cumont, I, Bruxelles 1936, p. 253 ff.
(23) «et Porphyrius testatur Minervam esse virtutem Solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat» (Macrobius, Saturnalia, I, 17, 70).
(24) G. Wolff (ed.), Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, Springer, Berlin 1866.
(25) Proclo, Inni, ed. by D. Giordano, Fussi–Sansoni, Firenze 1957, pp. 20–25.
(26) Proclo, Elementi di teologia, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1983, pp. 94–95.
(27) H. Corbin, Il paradosso del monoteismo, p. 8.
(28) R. Turcan, Martianus Capella et Jamblique/Revue des Études Latins, 36,

1958, p. 249.
(29) Martian Capella, De nuptiis, II, 185–193.
(30) L. Lenaz, Introduction to: Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus, Liviana, Padova 1975, p. 46.
(31) F. Altheim, Deus invictus. Le religioni e la fine del mondo antico, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, pp. 115–116.

Клаудио Мутти

ДОКТРИНА БОЖЕСТВЕННОГО ЕДИНСТВА В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

«Доктрина Единства, то есть утверждение того, что Принцип всякого существования сущностно Един, является фундаментальной характеристикой всех ортодоксальных традиций». Так пишет Рене Генон, согласно которому «любая аутентичная традиция в сущности своей монотеистична; говоря более точным языком, прежде всего такая традиция утверждает единственность высшего Принципа, из коего все происходит и от которого все полностью зависит; это положение, особенно в том виде, как оно представлено в традициях, имеющих религиозную форму, является монотеизмом в полном смысле слова».

Согласно этой концепции, аутентичная форма традиции не может быть политеистической; другими словами, она не может признать множественность принципов рассматриваемых как полностью независимые. Фактически Генон пишет, что политеизм есть «следствие непонимания неких истин Традиции, касающихся наличия у Божества отдельных аспектов или атрибутов»; он так же говорит, что «такое заблуждение можно встретить у отдельных личностей или даже групп, но законченный политеизм, как состояние полного вырождения традиционной формы, стоящей на грани исчезновения, встречается в реальности гораздо реже, чем это принято считать».

Если легитимность традиционных форм строго определяется ее соответствием с доктриной Единства, то какова аутентичность традиционных форм древней Европы, которые обычно характеризуются допущением множественности божественных сущностей?

Так как я не могу разобрать данный вопрос во всех аспектах, я ограничусь рассмотрением эллинистической культуры, которая является типичной культурой многобожия, где божества имеют преимущественно антропоморфный аспект.

Действительно, собственно политеистическое понимание было преодолено философским мышлением, которое стало искать объединяющее архэ и достигло своей кульминации в утверждении «причины причин» (causa causarum), называемой Платоном «Высшим Благом», Аристотелем «Недвижимым Двигателем», стоиками «Логосом». В латинской культуре эта первопричина была определена Цицероном как «божественный принцип, который правит всем миром» (princeps deus, qui omnem mundum regit). Тем не менее, в Древней Греции утверждение божественного Единства может быть найдено не только в философии, но также и в других областях.

Например, в «Илиаде» Гомера мы видим Олимпийских богов и богинь, которые сражаются друг против друга, так как одни из них благоволят ахейцам, другие же - троянцам; несмотря на это, некоторые эпизоды «Илиады» предполагают виденье, которое сводит всю множественность божеств к верховному и трансцендентному унитарному принципу.

Отрывок из седьмой книги «Илиады» является наиболее древним документом, касающимся рассматриваемой нами темы. Отрывок следующий: Зевс собирает верховный совет богов на вершине Олимпа и запрещает им всем участие в битве. Зевс не только угрожает низвергнуть нарушителей в глубины Тартара, но также утверждает свое превосходство над всеми богами:

«Слушайте слово мое, и боги небес, и богини:

Я вам поведаю, что мне в персях сердце внушает;
И никто от богинь, и никто от богов да не мыслит
Слово мое ниспровергнуть; покорные все совокупно
Мне споспешайте, да я беспрепятственно дело исполню!
Кто ж из бессмертных мятежно захочет, и я то узнаю,
С неба сойти, пособлять илионянам или данаям,
Тот, пораженный позорно, страдать на Олимп возвратится!
Или восхичу его и низвергну я в сумрачный Тартар,
В пропасть далекую, где под землей глубочайшая бездна:
Где и медяный помост, и ворота железные. Тартар,
Столько далекий от ада, как светлое небо от дола!
Там он почувствует, сколько могучее всех я бессмертных!»

Превосходство могущества Зевса над силой всех богов, сложенной вместе, символизирует сущую ничтожность множественных божественных фигур перед лицом принципа Единства.

Но власть самого Зевса, что превосходит власть других богов, ограничена непреклонной волей Мойр. Подчинение конкретного божества этой безличной воле отчетливо просматривается в отрывке из «Илиады», где отец богов и людей, который взвешивает судьбы соперников при помощи космических весов, открывающих ему волю Мойр. Наиболее яркие примеры этого мы видим в отрывках из книг седьмой (стихи 69-75) и двадцать второй (стихи 209 и следующие).

В первом отрывке Зевс взвешивает общие судьбы троянских и ахейских воинов, во втором - личные судьбы Ахиллеса и Гектора. Я цитирую второй отрывок:

«Зевс распростер, промыслитель, весы золотые; на них он
Бросил два жребия Смерти, в сон погружающей долгий:
Жребий один Ахиллеса, другой - Приамова сына.
Взял посредине и поднял: поникнул Гектора жребий,
Тяжкий к Аиду упал; Аполлон от него удалился».

Аполлон предоставляет Гектора его собственной судьбе, Афина объявляет Ахиллесу, что победа достанется ему, Зевс отказывается от предложения спасти жизнь Гектора. Все боги подчиняют себя воле божественной силы, которая превосходит их всех.

Аналогичное признание высшей силы Зевса присутствует в трагедии Эсхила «Агамемнон», где хор, состоящий из 12 старейшин, после напоминания о начале похода в город Приама, поёт торжественный гимн:

«Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, «Зевс» зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой.
Ты один лишь от напрасной боли
Душу мне освободишь».

После предсказания, что гнев Артемиды против атридов будет ужасен, хор говорит, что чтобы уменьшить тревогу, вызванною этим предсказанием, необходимо обратиться к Зевсу, только лишь к Зевсу, потому как нет никого и ничего равного ему.

Имя Зевса так же упоминается стоиками для обозначения Логоса, который создает каждое существо, одаряя его душой и жизнью. Выражение религиозности стоиков находим в гимне Зевсу, написанном Клеанфом из Ассоса (300-220 до н.э.), который начинается с прославления Зевса как причины и сущности всех вещей:

«Ты, из бессмертных славнейший, всесильный и многоименный,
Зевс, произведший природу и правящий всем по закону!
Зевсу привет мой!»

Макс Поленц пишет, что когда поэт-философ «молится Зевсу, взывая к нему под многими именами, верующие понимают, что Зевс, Логос, Фюзис, Пронойя, Геймармене - это всего лишь различные имена единого вселенского божества».

Также Аратус из Сол (320-250) в торжественном начале своей *Phaenomena* называет именем Зевса принцип космической манифестации, понимая его как вездесущий дух:

«Поговорим о Зевсе, которого мы, смертные, поминаем постоянно, ибо он всюду: на улицах и рынках, в морях и гаванях, все и везде всем обязано Зевсу».

В отличие от Аратуса, Плутарх использует фигуру не Зевса, а Аполлона для обозначения божественного единства и уникальности. В диалоге «Об дельфийском «Е», предлагается интерпретация буквы Е (эпсилон), которая была начертана над входом в дельфийский храм Аполлона; согласно объяснению учителя Плутарха Аммония: Е, читаемая как ei, совпадает со вторым лицом единственного числа настоящего времени глагола eimi (быть), что означает, таким образом, высказывание: «ты еси». Сказанная Богу, который убеждает человека познать самого себя (фраза «познай себя – gnothi sauton - была начертана на входе в святилище»), формула «Ты еси» является признанием Аполлона синонимом единого Бытия.

«Вот почему следует почитающим бога обращаться к нему с приветствием: «Ты еси» или даже, клянусь Зевсом, как обращались некоторые древние: «Ты един». Ведь божественное не есть множественность, как каждый из нас, представляющий разнообразную совокупность из тысячи различных частиц, находящихся в изменении и искусственно смешанных. Нет, необходимо, чтобы бытие было единым, так как единое должно быть бытием. Отсюда первое, второе и третье имя бога. Он - Аполлон, он – Йей, что означает он - один и единственный, Фебом же древние назвали его из-за полной чистоты и непорочности, как еще теперь фессалийцы, я полагаю, говорят о жрецах, когда в запретные дни те живут изолированно, что они «одержимы

благодатью Феба». Единое - непорочно и чисто; а при смеси одного с другим образуется миазма, как где-то и Гомер говорит, что «слоновая кость, будучи выкрашена в красный цвет, грязнится», и красильщики называют «смешивать краски» - «быть погубленным», а смесь - «гибелью». Итак, вечно неизменному и чистому присуще быть единым и несмешанным». (перевод с древнегреч. Н.Б. Клячко).

Следующий метод толкования основан на символическом значении элементов, составляющих мир. Плутарх считает, что имя «Аполлона» может быть истолковано как соединение привативa - a и корня polys, polle, poly (многое, множество); следовательно: «Аполлон» означает «без множества». Подобно этому, эпитет Аполлона «Йэй» (Ieios) соотносится со словом heis, «один», в то время как эпитет «Фэб» (Foibos) этимологически связан с faios , «светлый», «изливающий свет, чистый», то есть «несмешанный». Следовательно, божественная сущность Аполлона является символом единого и уникального принципа вселенской манифестации, а именно «высшим Я» всего существующего.

Следуя Плутарху, Нумений из Апамеи (II век) интерпретирует эпитет Аполлона «Дельфийский» как древнегреческое слово означающее «один и единственный» (unus et solus).

В «солярном монотеизме», который при Аврелиане (274 г.) становится официальной религией Римской Империи, Аполлон отождествляется с Гелиосом, чье латинское имя Sol напоминает прилагательное solus («единственный»). В эпоху Константина фигуры солнечных Богов – Аполлона и Sol Invictus («Непобедимое Солнце») - появляются на монетах и рельефах триумфальной арки.

Мы знаем, что в Империи солярный монотеизм был успешен также благодаря роли солнечного культа, который имел широкое распространение среди народов Восточного Средиземноморского побережья, особенно в Сирии. Очищенный от тех элементов, которые римское сознание не могло принять, культ так называ-

емого «Солнечного Бога из Эмеса», рожденный среди кочевого населения доисламской Аравии, стал римским государственным культом, так что солнечный Бог был отождествлен с Юпитером Капитолийским и Аполлоном. Возможно то, что Рене Генон определил как «провиденциальное вмешательство Востока» во благо Рима, могло произойти по той причине, что солнечный культ поздней Античности представлял собой повторное всплытие общего примордиального наследия.

Относительно значения солярной символики было бы целесообразно процитировать Рене Генона:

«Солнце есть характерный символ Единого Принципа (Allahu Ahad) по преимуществу: необходимое Бытие, единственно Самодостаточное в Своей абсолютной полноте (Allahu Es-Samad), и от которого полностью зависит существование и содержание всего на свете, всех вещей, которые вне Его были бы ничем. «Монотеизм», если можно употребить это слово для перевода Et-Tawhid, несмотря на то, что оно несколько сужает значение представленного термина и отсылает нас к узко религиозной сфере, имеет сущностно «солярный» характер». (...) Трудно найти более соответствующий образ Единства, которое проявляет себя во множестве, не переставая быть самим собой, и не будучи затронутым множественностью, и которое приводит все множество к самому себе. В реальности никакого множества самого по себе не существует, так как вне Принципа вообще ничего не может существовать; и к этому Принципу нельзя ничего прибавить, ни отнять, так как Он представляет собой неделимую полноту Единого Существования».

Доктрина так называемого «солярного монотеизма», в соответствии с которой Гелиос является ипостасью Принципа, в то время как различные божества греко-римского пантеона являются лишь определенными и частными его аспектами, была изложена императором Юлианом в речи, озаглавленной *«Гимн царю Гелиосу» (Eis ton baselia Helion)*. Юлиан цитирует отрывок из *Politèia* Платона (508 до н.э.), где сказано, что функция Солнца

(Гелиоса) в осязаемом и видимом мире (kosmos aisthetos, oratos) тождественна функции Верховного Бога, трансцендентный источник которого находится в интеллигибельном мире (kosmos noetos). Другими словами, дневная звезда есть не что иное как отражение метафизического Солнца, освещающего и оплодотворяющего мир архетипических сущностей, платоновских идей. О том же говорит Юлиус Эвола: «Гелиос – это Солнце, воспринимаемое не в качестве обожествленного физического тела, но в качестве символа метафизического света и трансцендентного могущества».

Между интеллигибельным миром чистого Бытия и миром телесных форм, который доступен зрительному и чувственному восприятию, существует третий, промежуточный мир, определяемый как «ментальный», «интеллективный» (noeros), наделенный интеллектом. В данном случае я вспоминаю исламского теософа Кутб ад-Дин аш-Ширази Махмуд ибн Масуда (1237 -1311 гг.), который резюмирует доктрину трех миров, говоря, что Платон и другие мыслители античной Греции «утверждают существование дуальной вселенной: с одной стороны - вселенная абсолютно сверхчувственная, содержащая в себе мир чистой Божественности и ангельского интеллекта, с другой - мир небесных Сфер и Элементов, между ними – мир независимых архетипических Форм».

Ипостась верховного Принципа («сын Единого») в центре промежуточного мира, Гелиос выполняет координирующую и объединяющую функцию в отношении интеллектуальных и демиургических причин, так как он участвует в единстве трансцендентного Принципа и случайной множественности феноменальной манифестации. Таким образом его положение абсолютно центральное и оправдывает титул Царя, принадлежащий Гелиосу. В теологических терминах все боги зависят от света Гелиоса, единственного существа, не подчиненного ограничивающей необходимости (ananke) Зевса, с которым он себя отождествляет.

В согласии с Анри Корбеном, который включает так называемых «поздних неоплатоников» (так же и императора Юлиана) в число коранических Людей Книги, один итальянский ученый предположил что Гелиос «соотносится в Исламе с так называемыми an-nûr min amri-Llâh , «светом исходящим из божественного порядка», так что Бог «не что иное, как «ниша света», из которой исходит всяко знание».

После этого Юлиан обращается к силам (dynámeiai) и энергиям (enérgheiai), которые соотносятся с возможностями и действиями по отношению к трем мирам. Наиболее значительный аспект этой части гимна (143b-152a) состоит в попытки свести множественность богов к единому принципу, представленному Гелиосом так, что различные божественные фигуры появляются как его воплощения, как имена, соответствующие его бесчисленным качествам. Похожая доктрина была высказана Диогеном Лаэртским, который интерпретировал Зевса, Афину, Гефеста, Посейдона, Деметру как имена, соответствующие «формам силы» единого Бога .

Так Гелиос обладает демиургической властью Зевса, от которого он на самом деле не отличается. Целостность Афины Пронойи происходит из целостности Гелиоса; являясь абсолютным интеллектом Гелиоса, она объединяет богов, окружающих его, и осуществляет единение с ним.

Афродита представляет слияние небесных богов, любовь и гармонию, характеризующие их сущностное единство.

Последняя часть гимна перечисляет дары и блага, которыми Гелиос одарил человечество, берущее начало в нем и существующее благодаря ему. Отец Диониса и повелитель Муз, Гелиос, дает знание; вдохновитель Аполлона, Асклепия, Афродиты и Афины, он законодатель общества; и, в конце концов, это он, Гелиос, истинный основатель и защитник Рима. К Гелиосу, создателю его бессмертной души, Юлиан обращает свою молитву; он просит бога одарить Рим вечной жизнью, соотнося «с процветанием Им-

перии не только свою личную миссию на земле, но и его духовное освобождение».

Торжественная речь скрепляется последней молитвой к Гелиосу, третьей содержащийся в Гимне: «Пусть Вселенский Бог дарует своему преданному слуге добродетельную жизнь и лучшие знания и в верховный час позволит ему сойти к Нему».

Гимн царю Гелиосу посвящен Юлианом Гаю Саллюстию Криспу, который в речи «О Богах и вселенной» высказывает доктрину единства в следующих словах: «Первопричина должна быть одна, потому что единство предшествует множеству и превосходит все по силе и божественности; и потому необходимо, чтобы все участвовало в ней и ничто не стало бы помехой этому, благодаря ее силе, никто не воспротивится ей, в силу ее благости».

С исторической точки зрения, солярная теология Юлиана находит своё место в зрелой стадии неоплатонизма, в фазе, когда доктринальные идеи этой духовной школы уже объединены.

Основатель школы Плотин (204-270) определяет Единое как принцип бытия и центр вселенской возможности, в то время как его последователь Порфирий из Тира (233-305) внес вклад в солярную теологию своим трактатом «К Солнцу». Этот текст потерян, однако цитируется в «Сатурналии», где Макробиус, соотносящий Аполлона, Либера, Марса, Меркурия, Сатурна и Юпитера с солнечным принципом, говорит, что, по словам Порфирия, «Минерва есть Сила Солнца, придающая направление человеческим мыслям».

В трактате «О Философии Оракулов» Порфирий цитирует ответ Аполлона, в соответствии с которым существует лишь один Бог, Эон («Вечность»), в то время как другие боги - не что иное, как его ангелы.

После Юлиана возможно проследить передачу солярной традиции к Проклу (410–485 г), автору «Гимна Гелиосу», где Гелиос назван «царем умного огня» (pyròs noeroû basileús, v. 1) и «образом бога создателя всех вещей» (eikôn panghenétao theoû, v.

4), то есть как эпифания Верховного Божества. Касательно множественности богов Прокл связывает его с Единым; Бог един, поскольку, как утверждает Прокл, Благое и Единое суть одно и тоже, а Благое и есть Бог. Таким образом можно понять, почему Анри Корбен указывает на сходство между теологией Прокла и доктринами Дионисия Ареопагита и Ибн Араби. Корбен пишет, что было бы весьма полезно «углубить связь между теорией божественных Имен и теорией теофаний, являющихся божественными владыками; я имею в виду параллель между Ибн Араби, с одной стороны (невыразимость Бога, который есть «Господь Господствующих» и теофании, соответствующие иерархии божественных Имен) и Проклом, с другой (иерархия берет свое происхождение в «генаде генад», воспроизводя себя через все степени иерархии Бытия).

«Последнее подтверждение солярного синкретизма на Западе» – это молитва к Солнцу «Филологии», «важнейший документ «солярной теологии» позднего неоплатонизма», созданный Марцианом Капеллой, современником Прокла. Это последнее подтверждение, потому что после 531 года, когда последний схоларх афинской школы Дама́ский (470-544) и другие неоплатоники бежали в Персию, солярная традиция продолжала существовать в тех же самых местах, откуда митраистский культ проник в Европу. По мнению Франца Альтхейма, солярная теология, разработанная неоплатониками, имела связь с исламским монотеизмом. «Откровение Мухаммеда, – пишет он, – имеет точку опоры в концепции Единства и исключает тот факт, что Верховный Бог мог иметь «помощника»; таким образом, он шёл по стопам своих соотечественников, которые и прежде него были неоплатониками и монофизитами. Религиозный энтузиазм Пророка вылился в более сильное утверждение той же самой идеи, что одушевляла его предшественников».

Алексей Муравьев

ПЛАТОНИЧЕСКАЯ ТОПИКА В СИРИЙСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АСКЕТИКЕ

Когда мы говорим о неоплатонизме, а не просто о платонизме, мы имеем дело с некой синтетической традицией античности, по сути говоря, с античным мировоззрением, которое синтезировало как собственно платоническую традицию, так и некоторые концепции стоицизма и, безусловно, логический аппарат аристотелизма. Это чрезвычайно важный момент, поскольку онтологическая и мистическая основа платонического



дискурса опосредуется логическими категориями и силлогистической тактикой, разработанной в перипатетической школе.

Теперь, когда мы обращаемся к развитию платонической линии в христианстве на греческой почве, то имеем в виду период примерно от Оригена до преп. Максима Исповедника, которого, как известно, также обвиняли в оригенизме (вообще, это в Византии нередко было «общим местом»)...(1) . А дальше возникает некая чёрная дыра, т. н. «тёмные века Византии», VII-VIII века, которые дали рождение одной из самых любопытных и парадигматических ересей Византии – иконоборческой ереси. Она предопределила всё дальнейшее развитие девиаций в христианстве, но это уже отдельный разговор.

Одновременно на фоне этих тёмных веков происходит интересная рецепция платонической концепции на некоторой дистанции от греко-римского мира, в охваченной арабским завоеванием Сирии и Месопотамии. Мы только что говорили о том, что в результате действий Юстиниана, закрывшего в 529 году университет в Афинах и разогнавшего последнюю Академию, ликвидировавшего фактически последнюю платоническую школу, схоларх Дамаский попытался вернуться в свои родные края под персидское господство. Его попытка привить неоплатонизм в Гундишапуре (Бет Лапат) не удалась, и он вернулся назад, но аналогия (своего рода восточный вектор) тут видна. Прямой филиации между этим бегством и возникновением своеобразной сирийской платонической школы мы, конечно, не предполагаем, но тем не менее тонкая, почти невидимая связь есть – случайностей в истории мысли не бывает. Как, впрочем, и в любой другой истории.

Платонизм в христианской традиции проходил несколько фаз рецепции. Как только это «окно» начинало расширяться (я имею в виду треугольник, о котором как говорил Александр Дугин), возникала опасность размывания христианского вероучения. Происходило свёртывание этого эллинского «расширения» в «семитскую фазу» (т .е. регрессивное использование семит-

ско-библейской топики), потому что семитско-библейский язык гораздо более прост и понятен, он гораздо более однофокусный при всей своей разнообразности, в сравнении с греческой философской топикой. Только греческая экзегетика могла увидеть все уровни библейского откровения – и в этом антиномия. Библия записана в семитской среде, но понята по-христиански в среде эллино-римской.

И тут произошла интересная вещь. Греческий оригенизм, прежде всего в иноческой рецепции, то есть аскетической, дал совершенно уникальную традицию восточного мистического созерцания. Я соглашусь здесь с профессором Морескини, который много говорил о ключевой роли фигуры Евагрия Понтийского(2), тоже осуждённого греками на VI Вселенском соборе за «оригенизм». Наследие этого философа было передано в семитскую среду, переведено на сирийский язык, именно в среде сирийских иноков он стал настолько великим учителем, что знаменитый писатель VII века преп. Исаак Сирин (мар Исхак Нинивийский) называет его «святым великим мужем»(3). Перед нами очевидный парадокс традиции: в греческой среде это «проклятый еретик», а для мар Исхака это великий святой. Евагрий – это чисто платонический писатель, один из древнейших последователей Оригена, при этом человек, который прежде всего воспринял не космологические теории Оригена (протологию), теории об «остывающих умах», возрождающихся в новых витках творений душах, но сделал очень простую вещь – на основе платонического преодоления дуальности систематизировал христианскую аскетику. Эта та самая традиция, которая лежит в основе аскетики Василия Великого, Иоанна Касьяна, Григория Нисского.

В Сирии на этой фазе конъюнктуры платонического миросозерцания и теологии с семитским языком и традицией происходит органический перенос платонической традиции на семитскую почву. Если Ефрем Сирин (IV век) – писатель ещё не затронутый платоническими влияниями (и даже поругивавший

с высоты библейского текста «блудословие эллинское»(4)), то уже Иоанн Апамейский (V в.) – это писатель, который испытал на себе влияние платонизма. Фактически он – один из немногих писателей, у которого в диалогах встречаются цитаты из Платонической традиции. Затем в течение VI века производятся массивные переводы писателей платонической традиции, которые идут параллельно с линией антиохийской, Феодора Мопсуестийского и аристотелевского корпуса (Сергий Решайнский и др.). Переводится весь корпус толкований Василия Великого, его «Шестоднев» и другие сочинения, допереводится Евагрий (это то, что издал Франкенберг, а потом дополнил Милдерманс). Тогда же делаются два перевода корпуса Дионисия Ареопагита. Тот факт, что он был переведён дважды, означает очень интересную вещь – этот текст признавался настолько фундаментальным, что первый перевод Фоки считался неточным (потом Сергий Решайнский перевёл его вновь). Таким образом, проясняется, откуда берётся мистико-аскетическая сирийская традиция. В конце я вернусь к тому, что она даёт на общем фоне восточного христианства.

Рождение сирийской традиции, которую мы без сомнения можем назвать особым изводом «христианского платонизма», имеет исходной точкой перевод совокупности греческих текстов, ассоциировавшихся с аскетической практикой. Возникло мощное сирийское аскетическое движение, которое в отличие от греческого и египетского (коптского) мира влекло людей не только в пустыни, это было не только αναχώρησις или васильевы «спудеи» Каппадокии, то есть городское иночество. В Сирии возникло мощное движение среди мирян, которые принимали «чистое житие», отказывались от брачных отношений, это были так называемые «каддише» (святые), которые под влиянием этой практики посвящали свою жизнь деятельным трудам в соответствии с платонической схемой: политические добродетели, катартические добродетели и, наконец, мистические добродетели – и, таким образом, совершали мистическое

восхождение к чистому созерцанию. Интересно, что слово «добродетель», греческое αρετή, связано с *αρην, т. е. мужчина, это качество волевое, мужественное: заколоть врага в бою, выпустить ему кишки – это вот греческая добродетель. А в сирийском языке слово myatrūa значит «восхождение, вознесение», в основе корень yatir - «больше; становиться чем-то большим, чем ты был». Этот пример иллюстрирует преобладание жреческого, духовного в семитских культурах и языках, что иллюстрирует ту корректуру, о которой я говорил выше.

В Сирии и Месопотамии возникла целая группа писателей, из которых самые главные Иосиф Хаззайя, Исхак Ниневийский, известный у нас под именем Исаака Сирина(5), Иоанн Дальятский, Абрахам бар Дашнандад и несколько других писателей, которые и реализовали этот синтез библейской праведности и платонической катартики и мистики. Они инкорпорировали платоническую традицию, заимствованную от греков, в свой собственный ближневосточный аскетический мир.

Далее речь может идти о том, какие платонические темы были востребованы в ходе этого синтеза при возникновении сирийского мистико-аскетического платонизма. Первая тема – мистическое «бегство». Странным образом сирийские писатели-мистики оказались в ситуации церковного «диссидентства», поскольку тогда мейнстрим, главное направление Церкви Востока, которую называют «несторианской», взял чёткую ориентацию на Феодора Мопсуестийского и самого Нестория, что означало некое упрощение исповедания человечества во Христе и вообще - чрезмерную фиксацию на христологических темах. А надо учитывать, что как только христологические темы отрываются от мистики, они превращаются в схоластические формулы – это универсальный закон христианства. Так, например, замечательный философ Иоанн Филопон напридумывал в христологии таких вещей (тритеизм), что от него отшатнулись даже его собратья-монофизиты. Ход полемики между разными группами в иранской Церкви Востока определялся в том числе

политикой (Иран и Византия враждовали), в то время как мистики шли своим путём, за что удостоились двух обвинений. Первое обвинение – в оригенизме, и второе обвинение – в так называемом «мессалианстве». С моей точки зрения, «мессалианство» – это вообще нулевой концепт, никакого еретического мессалианства (буквально «меолитвенничества») не было, по крайней мере, по источникам я не вижу его содержания. Сирийских иноков в IV, V и VII вв. обвиняли в том, что они «слишком много молятся» и отказываются рассматривать наличную действительность как действительность конечную и настоящую. Они отказывались от того, чтобы жить в одном месте, странствовали, не хотели спать в домах и ночевали на улице, за это их обвиняли в бродяжничестве. Но те богословы, которых обвиняли в мессалианстве, не бродяжничали, а сидели в обителях и писали аскетические и философские труды, пережившие века. Они противопоставили себя как мистическое богословствующее меньшинство большинству – важный момент. Настоящий платоник (и христианин-платоник прежде всего) видит в спорах и любопрении неверный, ложный путь ухода от истинного, от умопознаваемого, находимого в созерцании, - в стихию материи, в преходящее и акцидентное.

Восприятие определённых платонических идей с использованием технологического языка аскетики и платонической мистики связано и с понятием апокатастасиса, то есть с эсхатологической концепцией, которая предполагает восстановление всего бытия в его примордиальной, первоначальной форме, снятие оппозиции между оригиналом и копией.

Есть несколько концепций, которые мне также показались достойными упоминания в контексте сирийского платонизма. Возьмём в платонизме одну из главных оппозиций, которую Платон проводит между миром идей и миром теней, это – оппозиция между единым и многим. Интересно, что эта оппозиция безусловно востребована в греческой аскетической традиции, в которой апологеты II века и Ориген полемизировали против

язычников. Обратимся теперь к мар Исхаку, Иоанну Дальятскому и Иосифу Хаззайе(6): у этих писателей тема разделенности и греха связана с тем, что человек должен преодолеть в себе множество. Человек, идущий аскетическим путём к мистическому прозрению, должен стать тем, что называется iidāyā, единородным, уподобиться тому, как Единороден Христос – создать внутри себя мощный центр, который втянул бы все раздробленные множественные элементы бытия и создал единый фокус, который как прожектор позволил бы светить вперёд и восходить к возвышенным состояниям, в конечном счёте, к обожению, которое называется «единством».

Другая оппозиция платонизма – между αισθητός и νοητός – между чувственным и интеллигибельным, умопостигаемым. И тут у наших сирийских писателей чётко прослеживается эта оппозиция между миром видимостей, миром копий (несмотря на в целом смягченное христианское отношение к эмпирической реальности вещей). Иосиф Хаззайя, например, переводит внимание читающего на эсхатон, потому что в эсхатологической перспективе эти вещи просто не существуют! Это - способ выявить недостаточность, ущербность эмпирии и, вообще, мира чувственно-постигаемого. И таких примеров там множество. Обычно исследователи пишут о «влиянии евагрианства», но разве дело только в каком-то «влиянии»? Это философская топика, а не какое-то там «влияние».

Сирийские отцы учат, что человек должен выделить внутри себя некую область того, что он не видит и способен познать лишь умом и верой. У греков для этого есть понятие πίστις, а по-сирийски вера – это haymanūā, в котором есть тот же корень, что и в слове aman, обозначающий знаменитое в исламском мире положение завета с Богом. Есть очень важное развитие этой темы в аскетическом смысле интериоризации. Знаменитая цитата из второй мемры мар Исхака говорит о том, что человек должен спуститься в своё сердце для того, чтоб там найти ступени, по которым он может выйти к Богу. Это значит, что интро-

спекция, спуск во внутренний центр является важным способом достижения единства с умопостигаемым, с тем, что недоступно средствами чувственными. И более того, любая чувственная аскеза является только способом, средством погасить чувства и подвести человека к мистическому восхождению.

Очень важным моментом является платоническое противостояние между κίνησις и στάσις, между движением и покоем. Единое, настоящее, не-теневое, не-копированное покоится. То, что движется является вторичным. В каком-то смысле это находит своё выражение в объяснении помыслов: помыслы в человеке движутся, пока он не приобрёл в себе единства, сосредоточения, состояния прозрачности, светлости (šapyūā). Когда аскет, подвижник, христианин, любой человек приобретает внутри себя единство, помыслы прекращают своё движение. Об этом прямо говорят и Иоанн Дальятский и Исаак Сирин. Когда человек переходит из фазы очищения в фазу просветления (есть три платонические фазы восхождения, которые описаны у Дионисия Ареопагита и, естественно, у всех этих писателей), то помыслы (zawē, λογισμοί) прекращают свое движение. Если на первом этапе, человек должен «вручную», усилием воли останавливать грешные помыслы, то на втором движение помыслов прекращается. Это является признаком переходом в стадию стасиса, очищения. Это тоже платонизм.

Важна также теория добродетелей. Как уже было сказано, они делятся на политические, катартические (очистительные) и мистические. Вся схема практически полностью заимствуется из традиции античного платонизма и прилагается к библейским добродетелям, которые объединяются в идее «праведности» (библ. цдоќа).

Про теорию имён я говорить не буду, потому что это очевидная тема. Невыразимость, острое переживание трансцендентности Бога через Его антропную имманентность – важная тема наравне с божественными именами. Этой теме Дионисий Ареопагит посвятил специальный трактат «О божественных име-

нах». Очень важный момент заключается в том, что сирийские отцы видели главную проблему не как отвлечённую теоретическую (наименование Бога), а затрагивали проблему молитвы, то есть что делает аскет, когда в молитве своей призывает Бога. Он призывает какие-то атрибуты, антропоморфические жалкие «примышления» в надежде «объяснить», «описать» неописуемое или Неописуемого? Нет. Задача этих имён – создать единство между тем, кто призывает, и тем, Кого он призывает. Таково самое важное понимание молитвы как градуального постепенного схождения в едином фокусе подвижника и того, к чему он двигается.

Последнее, что мне хотелось бы сказать: на мой взгляд, вся психология и вся в антропология, предваряющие христологическое понимание, у сирийских писателей выражена в платонических терминах. Достаточно сравнить теоретические основания аскетики мар Исхака, находимыев его трактатах (словах) с классическими текстами платонизма («Пиром» и «Федром» Платона и «О душе» Аристотеля), дабы понять, что это одна традиция. Образ колесницы, возничего-ума и двух коней (одной части души стремительной или гневливой, другой части души вожделетельной) – это та схема, которую используют все эти писатели как герменевтический инструментарий аскетики. Они не называют имени Платона, но говорят и о колеснице и о двух конях.

Еще, конечно, гносеология. Анамнесис – это теория, которая в традиции христианского платонизма совмещается с тем, что у каппадокийцев сопряжено с теорией естественного. Добродетель и ведение для человека естественны, в то время как грех и неведение для него неестественны. Человек в процессе своей эволюции от блаженного первоначального состояния к состоянию современному теряет ведение и добродетель, но душа его помнит об этом. Это чисто платонический мотив по типу, хотя выражен он не всегда в платонических терминах, чаще сирийцы вслед за великими Каппадокийцами используют библейский

язык. Но это та самая несущаяся повозка из «Федра», где голова возницы находится наверху, и он видит мир реальности, и душа помнит об этом. Когда преп. Исаак Сирин утверждает, что христианин, подвижник (он обычно просто говорит «он» или употребляет глагольную форму, не говоря о том, что это какой-то конкретный подвижник, продвинутый человек – для него это общий путь для всех) должен вернуться в своё «первоначальное состояние», ведь добродетели не есть что-то сверхчеловеческое, они увеличивают то, что в человеке уже есть, то сириец «платонизирует». В каком-то смысле эта аскетическая работа, предваряющая мистический экстаз, – работа по открытию того, что в человеке есть, а в человеке есть вся полнота реального мира, а реальный мир – это есть Бог.

К сожалению, так получилось, что в 790 году патриарх Тимофей II, который уже прошёл точку бифуркации, столкнувшись со всей этой сложной мистикой, опознал в ней нечто чуждое, греческое, платоническое. Произошёл собор в Церкви Востока, в результате которого многие писатели, в том числе Иоанн Дальятский, Иосиф Хаззайя, были осуждены как еретики, платонисты, оригенисты и (имплицитно) сторонники греческого способа мышления. Через тридцать лет это осуждение было снято, поскольку было признано, что оснований для него нет, но тот факт, что происходит внутрицерковная реакция на абсолютно базовую и фундаментальную для христианства традицию, показывает, что фаза семитизации эллинства в Церкви Востока была пройдена, и возникли предпосылки для следующей фазы.

Но, к сожалению, следующей фазы на сирийской почве не наступило, потому что в результате арабизации Мессопотамии монастыри были практически разрушены, а сирийский аскетизм жил в этих многочисленных обителях (прежде всего Излы, но и Хузистана, и Бет Арамайе). По всем археологическим и письменным источникам мы видим, что где-то к середине VIII века большинство монастырей просто прекращают своё существование. Основой, на которой вся платоническая традиция

развивалась, исчезла. Остались те христиане, которые ушли в Китай и организовали там общины вплоть до нынешнего Пекина. В Китае иноками-сирийцами была воздвигнута знаменитая стела Сиань-Фу (VIII в.) – стела, которая отражает очень высокое мистическое понимание божества, о том, что христиане стремятся к Единому там прямо написано на китайском языке, а это, как мы понимаем, тот самый язык, о котором мы весь день сегодня говорим.

Но в VIII веке в Палестине некоторые сочинения этих писателей переводятся на греческий язык, создаётся сборник под названием «Сочинения старца Исаака Сирина». Тот сборник, который известен у нас под именем «Исаак Сирин», это комбинация сочинений Иоанна Дальятского, отчасти Иосифа Хаззайи и, собственно, Мар Исхака, по сути говоря, это наследие сирийского платонизма. Сборник стал настолько популярен в Византии, что после того, как она пережила сначала иконоборчество, потом времена расцвета X-XI веков (Симеон Новый Богослов и так далее), затем латинское завоевание и другие трагические события, в конечном счёте, именно он оказался очень востребованным в исихастском возрождении XIV в., связанном с св. Григорием Паламой. Конечно, время уже было совсем другое, поэтому эти сочинения приобрели разные новые обертона, поразному их читали, но тем не менее тот факт, что до нас эта традиция дошла в виде сборника «Исаака Сирина», показывает, что для православного христианства этот опыт оказался очень востребованным.

Осознание того, что мистический опыт стремления к Единому, жизни в Нем и опознания Его в человеческой душе и уме, является самым главным в христианстве – это опыт, в которой школа сирийских платоников внесла важнейший вклад(7).

Собственно говоря, вся позднейшая традиция византийского богословия – это традиция аскетико-мистическая, но в Сирии христианский аскетизм в сильнейшей степени связан с тем переосмыслением, которое произошло под влиянием платониче-

ских моделей, концепций, не в последнюю очередь психологии, антропологии. Тот факт, что в результате этой рефлексии возник технический язык аскетики, дал очень многое, в том числе русское иночество. Хотя недавно В. М. Живов сказал, что никакого «русского исихазма» на самом деле не было и что никакой передачи не было, а было лишь «русское невежество», греков недочитали... Но я позволю себе с ним не согласиться, и считаю, что аскетическая традиция великого Сергия, Нила Сорского и заволжских старцев на Руси существовала, ведь памятников, переводов этого достаточно, надо лишь разглядеть ее среди других тем.

Сирийский исихазм – это глава в истории христианского платонизма, но глава очень существенная, едва ли не определяющая.

Примечания

(1) Сирийское псевдоисторическое житие преп. Максима, например, представляет как законченного последователя поганого, с точки зрения житий писателя Оригена: Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. – М., 2004. – (Серия Smaragdos Philokalias)

(2) Цитирую доклад на патрологической конференции ПСТГУ 2011 г.

(3) Обзор евагрианских мест у мар Исхака см.: Chialà S. 2009: Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive //Adamantius. 15, 73-84

(4) См. Brock S. Luminous Eye. The Spiritual world Vision of St Ephrem the Syrian. Kalmazoo, 1987.

(5) См. Муравьев А. В. (пер.) 2008: Мар Исхак с горы Матут (Преподобный Исаак Сирин). Воспламенение ума в духовной пустыне. М. - Спб.; Chialà S. 2002: Dall'ascesi eremitica alia misencoroia infinita Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna. Biblioteca della Rivista di Stona e letteratura Religiosa, XIV. Firenze.

(6) См. мои статьи об Иоанне и Иосифе в «Православной энциклопедии»; о Иоанне - Beulay R. 1990: L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyata mystique syro-oriental de VIII-e siècle. Théologie historique 83. Paris.

(7) Это мнение разделял и великий знаток сирийской мистической традиции о. Робер Бёлэ: Beulay R. [1987]: La Lumière sans forme. Introduction à la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne.

Наталия Панина

ЭЛЛИНЫ И ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ЦЕРКОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ВИЗАНТИИ IX В.



В современной византинистике господствует избирательное отношение к универсальным идеям интегрального традиционализма. Возможно, это связано с несоответствием отдельных элементов в мировоззрении Рене Генона христианской картине мира. По мнению Аркадия Малера(1), некоторые принципы интегрального традиционализма противоречат православной картине мира. Традиционализм Генона предполагает регрессивность человеческой истории от Земного Рая к Земному Аду, существование обезличенного Абсолюта и отрицание двуединой природы Христа(2).

В то же время многое из наследия Рене Генона прочно вошло в современное представление о традиционализме, и на этом основании используется учеными. Это и поиск истоков Традиции, и исследование разных уровней этого явления, и акцентирование сакрального значения. Чаще всего речь идет об обращении к священному источнику, под которым подразумевают «славное прошлое ромеев», греко–римские традиции или святой источник веры. Если вспомнить критическое замечание Генона в

адрес традиционалистов, то и в работах византинистов можно найти схожие утверждения об утрате в византийской культуре первоначального смысла многих античных образов.

Отголоски концепции традиционализма могут содержаться уже в самой форме изложения исследований. Так, Генри Мэгуайр в эссе «История византийского искусства второй половины XX века» по-своему интерпретирует книгу Джона Рескина «Семь Светочей архитектуры». Говоря о Рескине, он подчеркивает этические принципы его суждений и непрерывный поиск ценностей в искусстве. Генри Мэгуайр использует в структуре своего эссе глубоко традиционалистскую идею семи светочей. Он настаивает на необходимости неформального подхода к византийскому искусству. И как бы поощряет искусствоведов, говоря: «Нет ничего удивительно в том, что работы Рескина, ... должны войти в моду»(3).

Традиционализм как мировоззрение, утверждающее необходимость передачи, соблюдения и почитания традиций был характерной особенностью византийской культуры. Античная традиция там никогда не умирала, а церковная традиция, по сути, неизменна. Поэтому можно говорить как о традиционализме в отношении к эллинистическому наследию, так и о наполненном его отголосками церковном христианском традиционализме.

Среди российских искусствоведов наиболее полно концепцию византийского традиционализма высказала В. Н. Залесская. Она связана с понятием «византийский антик», который, по ее словам, выступает то как чистый традиционализм, как инерция ремесленной традиции, то как символ, то как ересь(4). Традиционализм, по ее мнению, «был следствием как сознательного консерватизма византийского общества, так и инерции ремесленной традиции, а в отдельных случаях и отражением большой политики»(5). С точки зрения интегрального традиционализма, наиболее интересны ее исследования «усложненного антика», в котором мифологические сцены могли передавать

«высшие истины»(6). К X–XII вв. символика образов усложнилась настолько, что стала понятной только для интеллектуалов, сопоставимых по уровню с окружением патриарха Фотия или Константина Багрянородного(7).

К определению традиционализма В. Н. Залесской можно добавить еще один важный аспект. Начиная с IX в., ромеи, хотя и с некоторыми оговорками, признают себя эллинами. Само это явление в византийской культуре является воплощением традиционализма. Об этом свидетельствует 205–й трактат из «Амфилохий» (письмо к Феодору игумену), в котором Св. Патриарх Фотий затрагивает вопрос о различиях в иконописании у разных народов(8).

Патриарх Фотий, порицая сомнения и доводы иконоборцев, пишет о том, что несходство изображений объяснимо и не всегда вредит истинности иконы. В качестве примера приводятся утверждения греков, римлян, индийцев и эфиопов о явлении на землю Христа в образе подобном им. При этом он видит общность природы, ума, слова и «смешения души с телом» у «ромеев» и эллинов.

Полное переосмысление византийцами своей идентичности произойдет только к середине XI в. во многом благодаря деятельности Михаила Пселла. В IX в. патриарх Фотий еще очень осторожно рассуждает об общности с эллинами. Тем не менее, это была одна из первых попыток осмысления единства греческой и византийской культуры. Судя по сохранившимся письмам, около Фотия сформировался своеобразный круг интеллектуалов – учеников и собеседников. Подобный круг интеллектуалов-эллинофилов образовался и при Константине Багрянородном. И можно предположить, что в этой среде постоянно развивалась идея культурного единства с эллинами. Утверждение родства с эллинами – это еще древнеримская традиция. Она была связанна с «троянской легендой» о происхождении римлян, в которой упоминалось о присутствии греков на месте основания Рима. Свидетельства об этом можно найти в

«Энеиде» Вергилия, в «Метаморфозах» Овидия и у Плутарха в биографии Ромула(9).

Кроме того, для патриарха Фотия принадлежность к традиции являлась критерием истинности. Он видит в ней источник мудрости, хотя и упоминает о существующих несоответствиях христианскому миропониманию: «И хотя во многом, и даже самом главном, они различаются»(10).

Автор письма не отходит от традиции элитарной беседы, выявляющей образованность ее участников. Обращение к эллинской мудрости свойственно его риторике. Здесь прослеживается связь с paideia – особой системой образования византийской аристократии, выработавшей традицию обращения в беседах к литературным и визуальным образам эллинистического наследия. Более глубокие познания в античной культуре отличали аристократию от низших слоев и, в особенности, от варваров.

Нельзя забывать и то, в какой обстановке были написаны эти слова. Противники патриарха называли его «эллином», и это звучало как оскорбление. После христианизации Римской Империи этноним «эллины» был вытеснен этнонимом «ромеи», а эллинами стали называть греков – язычников. Заявление о родстве с эллинами в IX в. было невозможно без существенного, «главного» уточнения о восторжествовавшем христианстве.

Фотий, наставляющий собеседника в борьбе с иконоборцами, выступает в своем послании, прежде всего, как патриарх. Он делит мир на иконоборцев и иконопочитателей. По словам Фотия, эллины–язычники имели много общего с ромеями. А иконоборцы даже превосходили эллинов в пренебрежении к вере. Одним из приводимых им доводов в защиту разнообразия в иконописи была идея о том, что даже эллины не стали бы отрицать икон из-за их различий.

Традиционализм выступает здесь в утверждении родства с эллинами – родства, прежде всего, интеллектуального. Как Гиппий из Элиды (диалог Платона «Протагор», 337)(11) говорит о родстве «мудрейших из эллинов», так и Фотий, подчеркивая

единство культур, говорит о схожести ума, слова и понимания образа. Но тут же патриарх уточняет, что в самом главном они расходятся.

Интересно, как происходит постепенная градация отношения к термину «эллины» в этом письме: от крайне негативного отношения к ним как к язычникам, до упоминания о существовании эллинов – христиан. То, что эллины считают Христа похожим на них, стирает с этого слова языческую окраску. Эллины здесь – христиане. Слово эллин употребляется как этноним, вне критической оценки. Таким образом, термин «эллин» выступает здесь то как название язычников, то как этноним.

Если рассмотреть существование античных традиций в церковной культуре, то, начиная с IV века, акцент ставился на их вспомогательную функцию в деле спасения. В церковной среде звучали слова о несомненной пользе, которую принесли богословию и церковному искусству многие элементы античного наследия. Об этом говорили: Климент Александрийский, Василий Кесарийский и Григорий Назианзин.

В IX в. эллинистические традиции приобретут еще более высокое значение. Произойдет осмысление языческого прошлого как Божьего промысла. В послании Константинопольского патриарха Фотия к КАТОЛИКОСУ ВЕЛИКОЙ АРМЕНИИ Захарии содержится утверждение о том, что источником «удивительной мудрости» греков является Бог. И даже заблуждения (язычество) эллинов были частью промысла Божьего, «чтобы они [от маловерия] быстро и охотно перешли к поклонению Святой Троице и приобщались бы ныне Великого Агнца и Даров Тела и Крови Христа Нашего Господа...»,(12) «...благодать Божия с ранних времен дана нашей греческой земле и Святой Дух, начиная с первых же Святых учителей, предпочтительно почил на греках...»(13).

Наряду с этим в послании высказывается уже устоявшееся мнение о необходимости греческой мудрости для «глубокого

понимания боговдохновенных писаний», «подобно тому как кузнец материал берет от железа и плотник от дерева»(14).

Это послание сохранилось только на армянском языке. Армянская церковь приписывает его патриарху Фотию. Его авторство не отрицается и в греческой традиции. Но, по мнению В.А. Арутюновой–Фиданян, «Послание» к Захарии от имени патриарха Фотия было подготовлено местной армяно–халкидонитской общиной, чтобы освятить его авторитетом планируемый в Ширакаване собор. Существует и предположение, что письмо было написано армянами–халкидонитами из окружения Фотия. В любом случае, это «Послание» было напрямую или косвенно связано с личностью патриарха Фотия и его воззрениями. Если даже предположить, что автором послания стал подражатель патриарха, то, несомненно, писалось оно в духе идей, наполнявших эпоху Фотия.

Период так называемого Македонского ренессанса лишь приоткрыл глубину замысла о предназначении эллинской культуры и эллинов в христианском мире. В традициях прошлого автор послания увидел их единственный источник – Бога.

Византийский традиционализм – это многоуровневое и во многом сверхрациональное явление. Но характер современных исследований в области византинистики не предполагает такой трактовки традиционализма. Наиболее вероятно, что приведенные документы получили бы следующее объяснение.

С приходом на престол Македонской династии в искусстве возобладало антикизирующее направление, подчеркивая право новой ветви правителей на власть. На основе греко–римских традиций была сконструирована особая система доказательств причастности к великому прошлому. И, вероятно, слова об эллинской мудрости, исходящей от Бога, о почившем на греках Святом Духе еще больше возвеличивали императора ромеев.

Примечания

(1) Малер. А. Интегральный традиционализм и Православная Традиция. Северный Катехон N1, с 112-120
(2)Angeliki E. Laiou, Henry Maguire Byzantium, A World Civilization. – Dumbarton Oaks Research Library and Collection (January 23, 1995), p 120.
(3) Залесская В.Н. Прикладное искусство Византии IV - XVI веков в его отношении к античному наследию. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора искусствоведения. «Государственный Эрмитаж», - С-П.: 1998, с 5.
(4) Залесская В.Н. Прикладное искусство Византии IV – XII веков. Опыт атрибуции. - С-П.: «Государственный Эрмитаж» 1997, с 10.
(5) Там же. с. 43.
(6) Там же. с. 39.
(7) Св. Патриарх Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий», - М.: «Индрик» 2002 с 199.
(8) Маяк И.Л. Рим первых царей. Генезис римского полиса, - М.:, Издательство МГУ. 1983 с 58-68.
(9) Там же.
(10) Платон. Избранные труды том 1.- М.: «Мысль», 1990.
(11) Пер. Г. С. Дестуниса и Н. Марра. Текст воспроизведен по изданию: Фотия, святейшего архиепископа константинопольского. О гробе Господа нашего Исуса Христа и другие малые творения. пер. Г. С. Дестуниса и Н. Марра // Православный палестинский сборник, Вып. 31.,- СПб. 1892, с 233.
(12) Там же, с 232.
(13) Там же.
(14) Там же.

Иван Михайлов

РАЗЛИЧЕНИЕ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ В УЧЕНИИ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

Святитель Григорий Палама является весьма почитаемым святым в православном мире. Широкий же интерес к его учению возник не ранее первой половины XX века. Основываясь на этом, о. Мартин Жюжи (член Ордена Ассомпционистов в первой половине XX в. – один из самых авторитетных латинских специалистов по «византийскому расколу»), говорит о том, что православные в свое время забыли Паламу. Однако о. Иоанн Мейендорф в основной на сегодняшний день научной работе, посвященной крупнейшему мыслителю палеологовской Византии, «*Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение*», отмечает несостоятельность данного утверждения. Вот что по этому поводу пишет Василий Лурье в своем предисловии к данной монографии: «Ссылаясь на основательные труды русских авторов конца прошлого века, посвященные византийской исихастской традиции, о. Иоанн не упустил заметить, что само наличие подобных трудов опровергает мнение о. Мартина Жюжи, будто о св. Григории Паламе православные забыли (ч. II, гл. V, прим. 2). Конечно, в этом замечании была правда, но была правда и на стороне о. Жюжи. Симптоматично уже то, что указанные о. Иоанном работы (равно как и труды преосв. Порфирия Успенского) все лежали в области светских наук (истории и филологии) и лишь косвенным образом затрагивали богословие».(1) Итак, все же о. Жюжи отчасти прав: даже если православные не забывали своего выдающегося святителя, то

его учение оставалось все-таки малоизученным. Безусловно, изучение наследия учителя безмолвия велось и раньше, но оно носило отрывочный, эпизодический характер.

Первое систематическое исследование по исихастским спорам XIV века и о самом богословии св. Григория Паламы было выполнено греком Григорием Папамихаилом. Главный его труд – подготовленная в Санкт–Петербурге монография, сохранявшая вплоть до 1930–х. гг. значение основного обобщающего труда. Кроме того, он впервые издал два послания св. Григория (Акиндину и Варлааму)(2). Первая публикация полного собрания сочинений св. Григория Паламы была начата в 1962 году под общей ред. П. К. Христу (ГПΣ; опубл. 5 томов)(3). На русском языке нет даже свода всех имеющихся переводов, а издания носят фрагментарный характер. Среди исследований широко доступны только две монографии: уже упомянутый труд о. Иоанна Мейендорфа, а также работа архимандрита Киприана (Керна) «*Антропология Св. Григория Паламы*». Недавно издательством Олега Обышко была издана (к сожалению, тиражом лишь 1000 экземпляров) монография Д.И. Макарова «*Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*». Ссылаясь на эти данные, можно заключить, что исследование учения св. Григория Паламы, являющегося, по сути, вершиной православной мысли и финальной точкой византийской философии, представляется весьма актуальным на сегодняшний день как для России, так и для других стран, чьим культурным ядром является восточное христианство. В подтверждение можно привести слова еще одного знаменитого современного исследователя исихазма С. С. Хоружего: «Прежде всего, важные задачи ставит перед нами богословие энергий святителя Григория Паламы: мы еще крайне далеки, увы, от создания современного православного учения об энергии»(4). В настоящей статье дается обзор именно этого аспекта учения Паламы, как он представлен самим святителем, а также как истолкован в ряде исследований таких авторов, как о. Иоанн Мейендорф,



арх. Киприан (Керн), В. Лосский, В. Кривошеин, игумен Дионисий (Шленов), Игумен Петр (Пиголь), С. Хоружий и др.

Для наиболее продуктивной работы, нужно сразу определить значения основных богословских терминов, которые будут использоваться в статье. Базовые определения главных понятий прекрасно эксплицированы в фундаментальной работе В. Н. Лосского «*По образу и подобию*», где подробно разобрана православная терминология. Итак, первым понятием, требующим разъяснения, является *«сущность».* Сущность (греч. Ουσία) – это набор особых отличительных качеств, которые характерны только для данной реальности(5). Есть расширенное понимание сущности, для которого используется термин «природа» (греч. φύσις). Природа – это сущность, дополненная тем качествами, которые могут быть характерны и для другой сущности. Так, сущностью человека является то, что отличает его как от животных, так и от ангелов, тогда как человеческая природа может содержать в себе помимо узкой человеческой сущности еще и качества животного, биологического мира. Однако при перенесении этих категорий в богословский контекст, различия между сущностью и природой исчезают, так как только Бог обладает теми качествами, которые характерны для его природы, и, следовательно, сущность и природа становятся синонимами. Именно так они и будут употребляться в этой статье. В латинской традиции ближе всего к этим понятиям стоят термины «эссенция» и «субстанция». Следующий термин, смысл которого необходимо четко прояснить, – *«ипостась»* (греч. απόστασις). В православном

богословии уже со времен великих каппадокийцев этот термин стабильно означал личное бытие, то есть личность или субъект. Само по себе это бытие бескачественно, однако, именно оно развертывает природно–индивидуальные свойства в реальное бытие. Также не следует забывать, что слово «ипостась» сохраняет и свое буквальное значение, личность не только обладает природой, но и является *причиной* природы(6). Третий термин, который приходится употреблять в рамках данной статьи, – это *«Существо Божие»*. Под этим термином понимается вся совокупность всех мыслимых в Боге реальностей и их модусов. Сюда входит и сущность/природа, и три ипостаси, и все энергии.

Различение сущности и энергии зиждется на признании в Боге двух его модусов: бытия абсолютно непознаваемого и трансцендентного, и того, что можно особым образом познать, при этом соединяясь с объектом познания. К такому выводу приходит большинство исследователей, занимавшихся наследием Григория Паламы. В этом моменте Св. Григорий опирается в первую очередь на Псевдо–Дионисия Ареопагита. С одной стороны, Псевдо–Дионисий говорит о «Божественном мраке» – о непостижимой божественной сущности, сокрытой от человеческого познания(7). Однако, с другой стороны, есть в Ареопагитиках и явные высказывания об *обожении*(8) как о соединении с трансцендентным и познании Того, что превыше всякого познания. Западная традиция во главе с Фомой Аквинским, а также ряд представителей так называемого византийского гуманизма, в первую очередь известные антипаламиты Варлаам Калабрийский, Акиндин и Григора, – все они толковали эти упоминания Псевдо–Дионисия об обожении как нечто, что нужно понимать аллегорически. Св. Григорий, настаивая на реальном характере обожения, все же, не нарушает фундаментальный постулат общехристианской богословской мысли, о том, что божественная сущность непознаваема и не причаствуема для тварного мира. В таком, казалось бы, тупике фи-

лософский гений учителя безмолвия позволяет ему высказать органичную для восточно–христианской мысли идею о том, что все Существо Божие не сводится к его непознаваемой сущности. С одной стороны, есть три ипостаси, которые владеют и управляют непознаваемой сущностью, но поскольку богооткровение явлено в мир и доступно познанию, то, следовательно, существует еще один модус Существа Божия, который не является ни ипостасями, ни сущностью. Указание на этот модус обнаруживается в Священном Предании. В наиболее развитой форме он осмыслен Максимом Исповедником в учении о действиях Божиих(9). Развивая мысль преп. Максима об энергиях или волях во Христе, Св. Григорий Палама истолковывает это учение по отношению ко всему Существу Божиему, выделяя энергии в отдельный модус, отличный от непознаваемой сущности, но так как через эти энергии действуют ипостаси Троицы, эти энергии не могут быть тварными, а, следовательно, являют Бога во всей его полноте, то есть, собственно, являются Богом.

Поверхностный взгляд может ввести в заблуждение, если поспешно отождествить учение Григория Паламы о божественных энергиях и учение Фомы Аквинского о *сущности* и *существовании*. Фома говорит о сущности как об аристотелевской форме, которая определяет существование (*экзистенцию*) вещей. Григорий Палама тоже говорит о сущности как о причине энергий(9). Однако в первую очередь нужно отметить, что у Фомы Аквинского сущность и существование сливаются в Боге, так как Бог – есть Существо простое, и из этого посыла вполне естественный вывод, основанный на гносеологии Фомы, восходящей еще к Платону, о полной непознаваемости Бога, как простого Существа. Ибо нет ничего другого, никакой другой экзистенции, что принадлежала бы еще этой сущности. А познание осуществляется путем узнавания единой эссенции в двух и более различных экзистенциях. У Св. Григория Паламы энергии явно отличны от сущности, более того, это различение

и является его главной целью. Для него важным было философское обоснование всего восточно–христианского мистического опыта богопознания, поэтому у него, наоборот, энергии не совпадают с сущностью, и они направлены на тварный мир, действуют в нем, обеспечивая тем самым некий, условно говоря, мост между тварным и нетварным мирами.

Таким образом, энергии в Боге – это еще один аспект *кенозиса* (греч. κένωσις – «истощение», греч. κενός – «пустота»), самоумаления Бога ради твари. И этот аспект выводит Паламу из–под влияния неоплатонизма. Ведь если бы не было различия между сущностью и энергиями, трансцендентная сущность бесконечно бы изливалась в тварный мир, затопив тем самым любое различие в нем. Однако Бог сдерживает Сам Себя, не допускает соприкосновения опаляющей все божественной сущности и тварного мира, как бы охраняя его. Он открывается и действует в нем посредством иного модуса своего бытия, а именно через Божественные энергии. Здесь важно также отметить, что подобное самоумаление и высказанное выше положение о сущности как причине энергий не означает некое иерархически низшее положение энергий. Тут нужно отметить очень важную для восточно–христианской традиции мысль о Живом Боге. Отец Иоанн Мейендорф называет это явление христианским персонализмом(10), когда все аспекты Существа Божьего, будь то логическая причина энергий – сущность, или же сами энергии, все это управляется, разворачивается в бытии тремя божественными ипостасями. Поэтому не бывает отдельно благодати Сына или Духа, но только единая благодать Троицы(11).

Теперь коснемся вопроса о природе различий в Божественном Существе. По учению св. Григория, природа различий в Боге не означает его сложности, так как ни сущность, ни энергии не исчерпывают полноты Существа Божьего. И тем и другим (и сущностью и энергиями) обладают и управляют три божественных субъекта, три ипостаси. И поскольку Действователем в каждой из энергий является единый триипостасный

Бог, каждая из них, фактически, означает особое Божественное качество. Но эти энергии не оказываются разными реальностями, поскольку все являются актами единственного живого Бога(12). В полемике с Акиндином учитель безмолвия достаточно четко выражает свою мысль о божественной простоте. По его мнению, Бог обладает каждой энергией как свойством, не разделяясь, но, более того, в каждой энергии являя себя всецело, и действуя в ней как субъект(13). Важно также отметить, что энергии для Паламы не обладают собственными ипостасями(14), но называются ипостасными, так как через них и ими действуют ипостаси Троицы. Еще одно явление, которое в тварном может не быть сущностью, но принадлежать некой реальности по существу, – это акциденции. Однако назвать энергии акциденциями нельзя, так как акциденции это чисто случайные проявления, противоположные стабильной сущности. В Боге же не может быть ничего случайного, энергии в Боге подчинены сущности и принадлежат ей по природе(15). Таким образом, можно заключить, что энергии это не сущность, не акциденции, не ипостаси. Так что же они из себя представляют? Приведу здесь цитату из Василия Кривошеина: «Энергия»– не часть Божества и не представляет Собой нечто от Него отличное или обладающее своей собственной умаленной ипостасью. Энергия – это Сам Бог, даже в Своем откровении тварному и в Своем проявлении не умаленный»(16). Итак, Божественные энергии – это Сам Бог, вышедший за пределы собственной трансцендентности и недосягаемости, соделавшийся доступным для познания и даже соединения с Собой, но при этом оставшийся полным обладателем Своей трансцендентной сущности.

В качестве вывода можно сказать, что различие между сущностью и энергией является фундаментальным учением, утвержденным на поместных константинопольских соборах 1351 и 1352 годов Православной Церковью, однако до сих пор остается малоизученным в церковной среде. При этом радует, что интерес к этому учению неуклонно растет. Это не

удивительно, ведь оно является самобытным и уникальным явлением в истории мировой философии, но его серьезное изучение, в том числе и на светских кафедрах философии, только начинается, и ему еще предстоит занять достойное место в ряду иных интеллектуальных жемчужин человечества как подлинно философскому наследию великой византийской культуры. Представляется крайне необходимым дальнейшее изучение основных богословских моментов учения Св. Григория Паламы, а также более углубленный анализ соотношения сущности и энергии. При этом также необходимо делать ставку на экспликацию чисто философских аспектов учения Св. Григория Паламы, что в перспективе может стать основанием включения блока византийской философии в университетские курсы истории философии, либо даже создания отдельного курса «византийская философия». Центральной же фигурой этой философии, несомненно, должен выступать Св. Григорий Палама, философский гений которого не уступает, а может и превосходит гений Фомы Аквинского, возглавляющего католическую философию.

Примечания

(1) Василий Лурье, комментарии к изданию: Иоанн Мейендорф, «Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение». // http://krotov.info/libr_min/l/lurye/mey_13.htm#1.
(2) Там же.
(3) Григорий Палама // Православная энциклопедия. Том XIII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006 г. – 752 с.
(4) Интернет-издание «Татьянин день», «Исихазм сегодня» // http://www.taday.ru/text/327756.html
(5) Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. По образу и подобию. – М., 1995. С. 112.
(6) Андрей Кураев. Вызов экуменизма. – М.: Грифон, 2008. С. 129.
(7) Дионисий Ареопагит. Корпус Сочинений – СПб., 2010. С. 400.
(8) Там же. С. 402.
(9) Антология восточно–христианской Богословской мысли. Ортодоксия

и Гетеродоксия. Том 2. – СПб., Никея, 2009. С. 459.
(10) Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2–е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997. С. 296.
(11) Там же. С. 286.
(12) Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно–безмолствующих. – СПб.: Наука, 2007. С. 326
(13) Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2–е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997. С. 292.
(14) Там же С. 299.
(15) Там же С. 294.
(16) Там же С. 306.
(17) Монах Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы. // Гора Афон. Альфа и Омега. №3(6), М., 1995 С.77–82.



Александр Иванов

ХРИСТИАНЕ ДО ХРИСТА



Одним из значимых вызовов, который звучит для христианства в современном мире, является проблема отношения к так называемой «внешней мудрости», т.е. иным традиционным формам и иным инициатическим цепям преемственности. Суть ее, вкратце, заключается в том, что вместе с развитием транспортных и информационных коммуникативных систем пространство мира сужается, и контакты между представителями различных культурно–религиозных или, как их еще определяют, «цивилизационных» типов, становятся все интенсивнее. Таким образом, проблематика христианской сотериологии существенно расширяется. Если наши предки предпочитали корректно и отстраненно отвечать: «Наша вера спасительна, об иных же не ведаем», то сегодня в подобное утверждение просто никто не поверит, поскольку совершенно очевидно, что знание об «иных верах» в большинстве случаев вполне доступно, по крайней мере, относительно предыдущих исторических времен. В христианской сотериологии снова, как во времена первых веков христианства и его тесного контакта с

язычеством, поднимаются вопросы накрепко, казалось, позабытые, и обращение к ним вызывает все больший интерес. Вопрос о «внешней мудрости», актуально существующей сегодня, и ее соотношении с христианством невозможно решить без обращения к теме другой «внешней мудрости», той, которая была до Христа, и одновременно той, которая продолжила свое существование после Его пришествия.

Из «Катехизиса митрополита Филарета (Дроздова)» мы узнаем, что «Господь Исус Христос нисходил в ад для того, чтобы и там проповедовать победу над смертью и освободить души, которые с верой ожидали Его Пришествия». Имеется в виду, что при жизни своей они проявляли «живую веру», под которой следует понимать добрые дела, основанные на вере в грядущего Спасителя. Другими словами, их дела проистекали из той самой веры, которая известна сегодня нам, с той лишь разницей, что мы верим не в грядущего, а в пришедшего уже Христа. Эти слова катехизиса прежде всего должны относиться к пророкам, упоминаемым в восьмом члене Символа Веры. В нем говорится, что каждый православный, кроме прочего, должен верить: *«И в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, Иже от Отца Исходящаго, Иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки»*.

Кого же следует понимать под пророками, через которых Бог говорил с людьми до пришествия Христа? Известно, что эти слова были введены святыми отцами II Вселенского Собора в Символ веры для осуждения ереси Маркиона (кон. I в. – 160 г. по Р.Х.), который считал несовместимыми жестокого и справедливого Бога-Творца Ветхого Завета, с одной стороны, и Христа, как Бога любви и милосердия – с другой, и, таким образом, считал иудейских пророков проводниками воли иного, злого племенного божества древних евреев(1).

Однако при рассмотрении решений Собора, следует иметь в виду то, что касается всех текстов и постановлений, относящихся к Священной Традиции: единожды утвержденные они не

подлежат изменениям, и их постулаты не зависят от каких–либо внешних исторических условий, а потому и исторический контекст их появления является не столь важным. Мы не собираемся идти вслед за Маркионом и ставить под сомнение святость пророков древнего Израиля, но при этом позволим себе заметить, что непосредственно в тексте «Символа» ничего не говорится о национальном происхождении или принадлежности упомянутых пророков к конкретной дохристианской традиции. Поэтому даже если святые отцы II Вселенского Собора имели в виду непосредственно пророков-евреев, то вместе с тем они оставляют нам место для исследования на тему: были ли в ветхозаветные времена праведники, через которых говорил Дух Святой среди других народов, не знавших Закона Моисея? Речь идет о пророках из среды «язычников», которые были спасены Христом во время Его сошествия в ад вместе с иудейскими ветхозаветными праведниками.

Наша задача теперь состоит в том, чтобы отыскать данные о пророках «эры Завета», содержащихся в устном Предании Православной церкви, которое понимается в Православии, как *равноценное* с Писанием часть единого Божественного Откровения. Что представляет собой этот «Завет», прояснится ниже, пока же отметим, что на данных Священного Предания основывается и христианская обрядность, и многие мотивы иконографии и песнопений, исполняемых во время Богослужения. Причем следует отметить, что при равноценности обоих методов фиксации Откровения, Священное Предание несет более обширную информацию. И, что касается изучения «внешних» по отношению к ветхозаветной традиции Израиля мудрецов, то его значение еще более возрастает, поскольку в дохристианских традициях индоевропейцев вообще не существовало записанных текстов(2).

В этой связи представляет интерес деятельность митрополита Климента Смолятича (конец XI века – не ранее 1164 года), второго после Иллариона русского по национальности предсто-

ятеля церкви (с 1147 по 1154 год), избранного Собором епископов по инициативе великого князя Изяслава Мстиславича. Климент, следуя традиционной для русского богословия практике толкования ветхозаветных историй как аллегорического отображения евангельских мотивов (зафиксированной, в частности, в «Толковой паллее» и «Послании митрополита Иллариона»), говорит о ветхозаветном периоде не как о единой эпохе. Единство ветхозаветного времени проявляется только при взгляде с позиций «Эры Христовой», когда все предшествовавшее, выражаясь словами митрополита Иллариона, выступает только как провозвестие или «тень истины». И как вторит ему в своем «Послании» Климент: «Все ветхозаветное – это тень и прообраз будущего, а не сама та истина». При взгляде же изнутри ветхозаветные времена состоят из двух разных «эпох»: «Завета» и «Закона». Завет – это пророчество, данное Аврааму и в его лице всем «язычникам». Причем в эти древние времена не существовало Священного писания или, говоря точнее, существовала сознательная установка на устную передачу традиционных знаний, которая объяснялась противопоставлением человеческой речи – дара Бога (или «богов» в неправильно истолкованной троической тайне) хаосу забвения, разложения. Можно сказать, что люди тех времен, с особым благоговением относясь к предмету своей веры, считали его приоритетным для собственного запоминания, и потому не имели ни нужды, ни желания к передаче этого знания письменными знаками. Поэтому Завет для Авраама был преподан Богом в устной форме, т.е. в форме Священного Предания. В символическом толковании Климентом еврейской притчи о сыновьях Иуды Заре и Фаресе (Быт 38:28–30) Зара, который должен был родиться первым, но во время родов лишь выставил руку, на которую, впрочем, тотчас была повязана красная нитка (признак первородства) – это образ Завета; Фарес, появившийся на свет первым и таким образом преградивший путь Заре – образ Закона. Из такого толкования следует, что Завет «по праву первородства» должен был стоять выше «Закона», и именно из него должна про-

изойти Благодать (Вера Христова), обозначаемая в притче рождением Зары. Закон в этом случае выступает как временная мера, необходимость которой непосредственно обусловлена упадком Завета. «Ведь и до Закона, – говорит Климент, – были некоторые люди, что украшались благочестием, не по Закону, а по вере живя. Красная же нить – то было провозвещение о бывших до Закона жертвоприношениях, которые сотворяли Авель, Енох, Ной, Авраам. И когда он убрал назад свою руку, что значит отшествие от благочестия, тогда появился на свет Фарес»(3).

По существу, Зара уступает свое первородство и все связанные с ним права Фаресу. Ведь именно прямым потомком последнего был царь Давид и вся осевая линия потомства Иуды, доводимая евангелистами до Иосифа Обучника. Отношение Зары и Фареса с позиций старшинства соответствует отношению сыновей Ноя – Сима и Иафета. Именно в смысле социального главенства в роду Ноя его средний сын Сим называется «старейшим» (Быт. 20:21). О том же, что первенцем по рождению был именно Иафет, мы снова узнаем из косвенных указаний книги Бытия. В ней говорится, что первый сын родился у Ноя за сто лет до потопа, а также и то, что Сим родил своего сына Арфаксада через два года после потопа, когда ему было сто лет, из чего мы можем сделать вывод о том, что во время потопа Симу было девяносто восемь лет; таким образом, он на два года младше своего старшего брата (Быт. 5:32, 7:11, 11:10). Идея права на царство у всех народов и во все времена была связана с правом первородства. Эта цепь первородства человеческого рода тянется сквозь тысячелетия от прародителя Адама к допотопным патриархам и через них к Ною и его потомкам. Согласно Священному Писанию, старшим сыном Ноя был Иафет, унаследовавший земли Запада и Севера, которые традиционно связывались с территориями расселения индоевропейских народов. В удел среднему, Симу, достался Восток. Младшему сыну, Хаму, достались земли Юга. Тень Благодати в виде Изначальной Северной Традиции, принадлежащая сынам Иафета

как пророчество о грядущем его исполнении, была через некоторое время утрачена ими и исказилась в язычество. И только тогда наступило время Закона, носителями которого стали потомки Сима. И вместе с Законом потомкам среднего сына Ноя перешла и священная царская власть «катехона». Так продолжалось до тех пор, пока не исполнилось пророчество Иакова о потомке Сима – Иуде: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Он упование народов» (Быт 49:10). Два тысячелетия назад право царской власти вернулось роду перворожденных, когда тень Благодати стала самой Благодатью, символ превратился в реальность, пророчество исполнилось и родился Христос – *«священникъ во векъ по чину Мелхиседекову»* (Евр. 7:17). Так семитское благочестие эпохи Закона вновь вернулось некогда отступившим от него народам Севера.

Из Священного Писания известно, что Завет с народами семитского происхождения был заключен Богом через Аврама, их прародителя. Но среди других народов он существовал задолго до времен Авраама. В книге Бытия рассказывается о том, как Аврам, возвращаясь после победы над Кедорлаомером, встретил в числе прочих Мельхиседека, царя Салима, который вынес ему хлеб и вино, и благословил, сказав: «Благословен Аврам от Бога Всевышнего, Владыки неба и земли; и благословен Бог Всевышний, Который предал врагов твоих в руки твои (Быт 14:18–20)». После чего Аврам дал Мельхиседеку десятую часть всей военной добычи, а именно такой размер дани был положен иудейским жрецам – левитам в более поздние времена. Причем Аврам отдал десятину «Царю Праведности» до того, как Бог заключил с ним Завет (после чего к его имени был добавлен еще один звук [а]). Дионисий Ареопагит («Об ангелах») определенно ставит Мельхиседека в число служителей Истинного Бога: «Вспомним о Мельхиседеке иерархе, любезнейшем Богу, иерархе не ложных богов, но истинного, Высочайшего Бога. Ибо Богомудрые мужи непросто назвали Мельхиседека только

другом Божиим, но и иереем, дабы чрез то прозорливым яснее показать, что Мельхиседек не только сам был обращен к истинному Богу, но и других, как иерарх, руководствовал на путь к истинному и единому Божеству».

По существу, прародитель семитских племен принимает из рук Мельхиседека то, что называется ныне «артосом» (от греческого αρτος, «квасной хлеб»), который подается верующим во время пасхального богослужения вместе с освященным елеем (оливковым маслом) и вином. Это событие воспринимается в христианстве как прообраз евхаристического таинства, в котором хлеб и вино прилагаются к Телу и Крови Христовой. В настоящее время артос вместе с другими приношениями служит неким утешением для тех, кто по каким–либо причинам не может подойти к таинству Причастия.

Мельхиседек, исповедуя «истинного, Высочайшего Бога», принадлежал к той же священной традиции, о которой св. Епифаний Кипрский (V в. по Р.Х.) говорит как об изначальной: «Первозданный Адам… знал Бога Отца и Сына и Святаго Духа, потому что был пророк. /…/ Ни обрезания не имел, ни идолов не чествовал, напротив того обнаруживал в себе черты христианства. Так разуметь должно и об Авеле, и о Сифе... и о Ное, и об Евере, до Авраама. Были же тогда…, благочестие и нечестие, вера и неверие, – вера сохраняла на себе образ христианства, и неверие имело черты нечестия и беззакония, и было противно естественному закону»(4).

Здесь уместно будет рассмотреть те трансформации, которым эта традиция подвергалась на протяжении истории, а также их христианское понимание. Так, уяснив, что не является Адамической верой, мы более точно уразумеем, что представляла собой сама эта вера. Другими словами, следует прояснить вопрос о наиболее архаичных формах еретических учений. О них совершенно определенно сообщает св. Иоанн Дамаскин (кон. VII – VIII вв. по Р.Х.), который, следуя в своей мысли за св. Епифанием Кирпским (V в. по Р.Х.), говорит: «Всех ересей матерей

и первообразов четыре, именно: 1) варварство, 2) скифство, 3) эллинство, 4) иудейство. От них произошли все остальные ереси»(5). Понятие «ереси» у Иоанна Дамаскина включает в себя значительно более широкое смысловое значение, чем мы обычно в него вкладываем. Под греческим αιρεσις – «выбор, стремление, тяготение, влечение, склонность», он понимает любое отклонение от православного учения, включая такое, в котором не остается даже внешнего, терминологического и обрядового сходства с христианством. То, что сегодня воспринимается как «иные религии», на самом деле представляет собой только отдельные направления религиозного мышления, отклонившиеся некогда от единого истока – Изначальной Адамической традиции.

Что касается первого образа ереси, который выступает у святого отца под название «варварства», то он не имеет непосредственную связь с религиозными представлениями «варваров» Северной Европы, т.е. с теми, кто в «темные времена» конца античного мира принесли так много бед Римской империи. Ересь варварства есть то понимание сакрального, которое, как это ни странно звучит, в наибольшей степени свойственно нашему современному обществу, ведь во времена варварства «что каждый устанавливал себе в предпочтении собственной воли, то и становилось для него законом». В целом «варварство» можно обозначить как отрицание значимости самого понятия Традиции – «в Бога верую, а попов не признаю», «Бог такой, каким я его понимаю» и т.п. Традицию же «северных варваров» скорее следует отождествить с «эллинством», с которым ныне почти отождествляется так называемое «язычество». На самом деле «язычество» гораздо более широкое понятие, которое следует признать синонимом любого искажения Изначальной традиции и в каком-то смысле синонимом αιρεσις.

В число ересей входит и «иудейство», и в этом смысле, как искажение и уклонение от истинного учения, полностью приравнивается «эллинству»(6) . Но что понимать под этим «иу-

действом», которое со времен Авраама, по выражению Иоанна Дамаскина, «получило знак обрезания»? Оставаясь в рамках ортодоксии, мы не можем причислить к еретикам ни самого Авраама, ни Моисея, ни других пророков древнего Израиля. Но тогда кто же были эти отступники? Ответ очевиден: теми, кто уклонялись от веры Авраамовой и Моисеевой в «предание своих отцов». Вместе с тем и среди эллинов должны были оставаться не только те, кто придерживался еретического язычества, но и те, кто хранил изначальное благочестие.

В противопоставлении иудеев и эллинов мы видим то, что именуется противопоставлением манифестационистской доктрины проявления доктрине жесткого креационизма, с необходимостью затрагивающее и вопрос моно – и политеизма, поскольку признание божественности творения влечет за собой утверждение о множественности божественного – ведь творение множественно по определению. В наиболее законченных формах это противопоставление может быть представлено как антитеза двух утверждений – «все полно богов» и «нет ничего, подобного ему [богу]».

Что касается содержательной стороны ереси «скифства», то у Иоанна Дамаскина мы не находим какого–либо объяснения, кроме хронологического указания на то, что она продолжалась «от дней Ноя и в последующее время до построения столпа вавилонского и после столпотворения в течение немногих лет». Некоторую ясность вносит Епифаний: «Итак, в пятом роде после потопа, когда люди уже размножились от троих сынов Ноевых, по преемству сыны сынов и сыны последних сделались в числе семидесяти двоих вождями и главами в мире. /…/ Все они, из смежных с Европою стран уклонившись внутрь Азии, получили от своего времени наименование скифов. Они–то приступают к столпотворению, и строят Вавилон; и не благоугодно стало Богу дело неразумия их. /…/ Во время Евера и Фалека, столпотворения и первого города, построенного после потопа, при самом построении начало замыслу о собрании мно-

гих воедино и о самовластии полагается уже Немвродом. /…/ Строит он Фирас, Фовфл и Ловон в стране ассирийской. /…/ Отсюда распространяется по земле беззаконие. Ибо рождается этот изобретатель не доброй науки, астрологии и магии…».

Для того чтобы уяснить, что имеет ввиду св. Епифаний, необходимо знать, что все его сочинение, по сути, представляет собой пространный комментарий к словам апостола Павла: «*Идеже несть еллинъ, ни иудей, обрезание и необрезание, варваръ и скифъ, рабъ и свободь, но всяческая и во всехъ Христосъ* (Кол 3:11)». Памятуя об этом, и по аналогии с тем, как Иоанн Дамаскин и сам Епифаний Кипрский соотносят «обрезание и необрезание» с ересями иудейства и эллинства, мы можем соотнести скифство и варварство с теми, кого апостол Павел называет «рабъ и свободь». Другими словами, следует попытаться осмыслить рабов и свободных уже не как социальные классы, а как характеристику той священной традиции, к которой они принадлежали. Свобода варварства определяется Иоанном Дамаскиным как то, что «…люди не имели какого–либо вождя или одного согласия, но что каждый устанавливал себе в предпочтении собственной воли, то и становилось для него законом...». В противоположность варварству под скифством подразумевается появление царей-жрецов – как той категории людей, которая единственно распоряжается сакральным, т.е. магизмом власти и рабством ритуала. Здесь мы имеем дело с ситуацией, когда внешняя форма обряда становится важнее его содержания. «Скифы» – все еще монотеисты, все еще знают о Троице, но жрец заменяет им Бога, а внешняя форма обрядового действа – саму суть происходящего таинства. В противопоставлении варварства скифству мы можем разглядеть противопоставление свободы человеческого суждения, возведенного в абсолют – жесткой жреческой иерархии и ее обряду как исключительной форме проявления божественного в мире. Другими словами, «варварство» – это свобода личностного произвола, а «скифство» – рабство суеверия.

Причудливо переплетаясь, эти четыре первообраза создают все другие ереси. Магизм скифства может быть как манифестационистским, так и присущим монотеизму иудейского типа. Подобно этому и варварство может быть присуще как эллинству, так и иудейству.

Мысль св. Епифания об изначальном почитании Бога как Троицы, имеет для нас фундаментальное значение. Этот тезис, высказанный в достаточно ясной и вполне определенной форме, во-первых, сразу отрицает саму возможность идеи развития религиозных форм, появившуюся в так называемую «эпоху Просвещения» как перенос на священную традицию качества позитивистской науки, которая позднее в самой своей категоричной форме проявила себя попыткой толкования религии и ее мифа как неких недоразвитых форм самой себя. Но главное не это, а то, что подобное утверждение позволяет провести осевую линию иной, духовной истории; а также и то, что именно этот тезис полностью неприемлем практически для всех типов еретических учений. Для варваров – потому что не дает им права рассматривать недавно появившиеся доктрины как нечто большее существовавшего до них. Для скифов – в силу важности неменяющегося духовного убеждения (веры) в отличие от меняющегося обряда. И в еще большей степени он неприемлем для эллинов и иудеев, поскольку отрицает древность их доктрин, полностью подрывая свойственную им идею «избранности», представляя и то и другое как поздние явления духовной истории, и как результат искажения изначальной веры.

Поэтому совсем неслучайно, что мысль эта звучит в произведении, посвященном именно опровержению ереси; неслучайно и то, что данный тезис с особой яростью до сих пор отрицается их последователями. Именно в его отрицании они ищут обоснование для сохранения в рамках христианства – иудаизма и язычества как неких незавершенных и неполноценных форм христианства, которые в прогрессе исторического развития приводят человечество к христианской истине, таким

образом постулируя свой собственный принцип, который мы можем определить одновременно и как эволюционистский, и как экуменистический, и который может быть озвучен формулой «есть и эллин и иудей». Этот принцип получил широкое распространение в современной западной церкви и вольно или невольно противопоставляется христианскому принципу, который мы находим у апостола Павла, и который звучит как «нет больше не иудея ни эллина». И этот последний полностью отвергает какой–либо прогресс в традиции, одновременно не давая права считать ни иудаизм, ни индоевропейское язычество предшественниками христианства. Напротив, именно из этого утверждения логично следует признание и того и другого отколовшимися некогда от единой традиции ересями, а единственным легитимным продолжением этой единой традиции в новых условиях Христианской эры позволяет считать Православие, которое ничем не обязано в своем генезисе ни иудеям, ни эллинам, но исключительно Божеству.

Думающему человеку не составит труда классифицировать по представленной схеме все известные сегодня религии и культы, в том числе и опознать в формуле «есть и иудей и эллин» источник появления современного мировоззрения. Наложение эллинского пантеизма на креационистскую модель творения, которое стало возможным в эклектике «эпохи Возрождения» (в первую очередь это касается иудейской каббалы и европейской алхимии), дало нам возвышение пассивного по своей природе творения до абсолютного самодостаточного принципа, т.е. тотальное утверждение культа женского божества – «Матери природы», кроме которой отныне существует только ничто; или говоря иначе, утверждение новой онтологической парадигмы – «есть только сущее и кроме него ничто», которая лежит в основании новоевропейской науки. Этот фундаментальный тезис вместе с ничтожением возможности для любой реализации вне рамок творения, дал нам тот секуляризированный мир потребителей материальных благ (а кроме них – ничто!), в котором

мы живем сегодня. Разумеется, полное торжество этого культа пришло не сразу, а постепенно, пройдя ряд этапов, главным из которых стало «отстранение от дел» Бога–Творца в доктрине «отдыхающего Божества» деизма эпохи Просвещения. Другим выражением той же теологической схемы стала ересь катаров и богумилов, которые, пытаясь одновременно принять истину и иудейства и эллинства, ввели учение о двух противостоящих богах, между которыми разыгрывается мировая мистерия борьбы добра и зла – злого бога–креациониста и доброго надмирного божества манифестационизма; впрочем, ассоциация ценностных категорий может отличаться.

Но нас здесь интересует не типология еретических учений, а история Истинной традиции в «дохристианский» период. По этому поводу св. Епифаний замечает: «Но вместе с тем у этих народов существовало Богопочтение, и закон естественный, от сложения мира и до последних времен, сохраняясь в особом отдельном виде среди варварства, скифства и эллинства, пока они не вошли в единение с Богочестием Авраамовым». Можно сказать, что так же как изначальное «Богопочтение» и «закон естественный» сохранялись посреди варварства и скифства, так позднее и истинная вера пророков существовала посреди иудейства. И так же, как иссякло благочестие Адамово и Ноево в индоевропейцах, так иссякло со временем и Богочестие иудейского Закона в евреях.

Теперь, после того как мы рассмотрели концептуальные данные, предоставленные нам Традицией, можно перейти к исторической конкретике времен Мельхиседека. В Писании город этого древнего иерусалимского правителя, упомянут под кратким названием Салима. В той же форме название города встречается иногда в русской народной поэзии. Например, в духовном стихе «Сон Богородицы», где рассказывается о пророческих снах Пресвятой Девы, в самом его начале упоминается Салим: «Мати–мати, Мать Божия, Мария Пресвятая! / Где ты,

мати, ночи ночевала? / «Ночевала я в городе Салиме, / Во Божией во церкви за престолом…».[7]

Некогда, в глубокой древности, Сирия, где находился древний Салим (в котором Мельхиседек был царем и священником), была частью единого культурного круга, включавшего Древнюю Эгеиду, Ближний Восток и Малую Азию. Этот круг представлял собой крайнюю, юго–восточную область расселения носителей мегалитической культуры, пришедших в Средиземноморье из Северной Атлантики.

Несколько отступая от темы, следует отметить, что «сирийским» в Православии называется изначальный язык, на котором говорило человечество до «вавилонского смешения». По словам черноризца Храбра: «Несть бо Богъ сотворил жидовьска языка преже, ни римска, ни еллинска, но сирски имже и Адамъ глагола». На этом же изначальном, «адамическом» языке Бог будет произносить приговор миру на страшном суде: «[Богъ] сурьянским языкомъ хощетъ всему миру судити» («Вопросы, от скольких частей создан был Адам»). «Сирьская речь», ассоциируемая с «языком ангелов», упоминается в Житии Преподобного Иллариона и Святого Андрея Цареградского. Сирийский недаром называется «адамическим» языком. Если исходить из самого названия, он имеет непосредственное отношение к той «Сирии», которая характеризуется Гомером, как страна, где царят законы «Золотого века»:

Остров есть, по названью Сирия, – ты, может быть, слышал? –
Выше Ортигии, где поворот совершает свой солнце.
Он не чрезмерно людьми населен, но удобен для жизни,
Тучен, приволен для стад, богат виноградом, пшеницей.
Голода в этом краю никогда не бывает. Не знают
Там ненавистных болезней бессчастные люди. Когда там
Горькая старость приходит к какому-нибудь поколенью,
Лук свой серебряный взяв, Аполлон с Артемидой нисходят
Тайно, чтоб тихой стрелой безболезненно смерть посылать им.

(Одиссея: песнь 15, 403–411. пер. В. Вересаева.)

Автор «Повести временных лет», летописец Нестор, приводит цитату из греческого хронографа, в которой обычаи этих сирийцев также описываются в духе мифологемы Золотого века: «Каждый народ имеет либо письменный закон, либо обычай, который люди, не знающие закона, соблюдают как предание отцов. Из них же первые – сирийцы, *живущие на краю света*. Имеют они законом себе обычаи своих отцов: не заниматься любодеянием и прелюбодеянием, не красть, не клеветать или убивать и, особенно, не делать зло».

Судя по названию Сирии (в арабском варианте – Сурия), которое Р. Генон совершенно справедливо сопоставляет с Сурьей (Surya), именем Солнца в ведической традиции, образ этой страны восходит к индоевропейской мифологеме о «Солнечной Земле», *«которая есть еще одно из наименований гиперборейской Туле, то есть изначального духовного центра», той самой «Далекой Туле» которая, по мнению древних римлян, носила имя Солнца («Thule ultima* a sole nomen habens»*), а в русском фольклоре именовалась «Подсолнечным царством». Что касается исторической Сирии, то ее образ в контексте Священной Традиции, следует понимать как замещение образа Изначальной прародины, осуществленное послепотопным человечеством через перенесение ее имени на земли своей новой ближневосточной родины. Возможно «Сирией», назвали свою новую ближневосточную родину представители народа, описываемого антропологами как древнейшее долихоцефальное население Ближнего Востока, принадлежащее к «западной подрасе», появившееся по окончании ледникового периода, и известное нам как носители т.н. мегалитической культуры; хотя можно предполагать и более поздние, собственно индоевропейские волны мигрантов, включая митанийских ариев, покинувших степи Причерноморья, или представителей племен,*

входящих в союз т.н. «народов моря», промежуточной родиной которых была Древняя Эгеида»(8).

Жителей же изначальной Сирии следует отождествлять с гиперборейцами и их страной, о которой Диодор (II, 47) сообщает следующее: «Среди тех, которые писали о древней мифологии, Гекатей и некоторые другие утверждают, что напротив земли кельтов на Океане есть остров не меньше Сицилии. Этот остров расположен на севере, и его населяют гиперборейцы, поскольку он лежит за пределами Борея /Северного ветра – А.И./. Остров этот по их словам, плодоносный и плодородный, отличающийся еще и хорошим воздухом, дважды в год он приносит плоды. Рассказывают, что на нем родилась Лето. Поэтому больше всех богов у этих жителей почитается Аполлон. Они сами как бы являются некими жрецами Аполлона. […] Гиперборейцы имеют свой особенный язык, но к эллинам очень близки, и особенно к афинянам и делосцам, с древних времен поддерживая это расположение. Некоторые же из эллинов, как рассказывают, приезжали к гиперборейцам и оставляли там большие приношения с надписями эллинскими буквами. Точно так же гипербореец Абарис приезжал в Элладу, чтобы возобновить старинную дружбу и родство с делоссцами. […] Царская власть в городе и охрана священных участков возложена на так называемых бореадов, потомков борея, которые всегда принимают власть от поколения к поколению».

Как видно, Туле, Гиперборея, Сирия – это разные наименования одной и той же страны, находившейся некогда на крайнем Севере, жители которой, после постигшей ее катастрофы, были вынуждены искать себе новую родину, привнося на земли Востока свой язык и свою священную письменность. Попав в новые условия существования, на уже плотно заселенные территории, сыны и дочери изначальной Сирии подверглись постепенной ассимиляции автохтонными народами. Образовав правящую прослойку и отчасти передав местному населению некоторые расовые и культурные черты (в том числе и письменность), они

утратили как собственную народность, так и свой язык, приняв от покоренного населения западно–семитское наречие, которое и стало отныне именоваться сирийским языком. Но в Священной традиции память об изначальном языке *Полярной Сирии* осталась, и *актуально существующий сирийский язык рассматривается только как его символическое замещение.*

Возвращаясь к вопросу о ближневосточной Сирии, следует сказать, что название ее метрополии, древнего Салима, созвучно названию народа, входившего некогда в союз Троянских племен, известного из древнегреческой мифологии как «солимы» (σολυμοι). Хотя Гомер и называет их народом «славным» и «знаменитым» (Илиада, VI, 184, 204), но, к сожалению, кроме названия о них почти ничего неизвестно. Скудные упоминания античных авторов содержат лишь генеалогическую легенду: они считались потомками Ария – Ареса (микенский A–re–me–ne) и первоначально были очень воинственным племенем, а затем превратились в миролюбивых земледельцев. Это, впрочем, почти совсем ничего не добавляет к характеристике данного племени, поскольку арийское происхождение и первоначальная воинственность свойственны многим народам древности. Потомками того же прародителя считали себя германцы (от бога Ирмина), кельты (от первого гаэльского правителя Ирландии – Эремона), индо–иранцы (от бога Арьямана, в имени которого на санскрите звучит идея «дружественности» или «гостеприимства»), армяне (от сказочного персонажа – «солнечного ребенка», Арэваманука), т.е. того же самого персонажа, что предстает в русской сказке под именем Еремы.

Немного известно и о локализации царства солимов. Геродот (а вслед за ним и большинство античных авторов) помещает солимов на юго-западе Малой Азии: «Страна, где ныне обитают ликийцы, в древности звалась Милиадой, а жители ее именовались солимами» («История» I, 173). Однако древнейший текст Гомера (Одиссея, V, 283–284), где впервые упомянуты солимы и где рассказывается о Посейдоне, возвращающемся

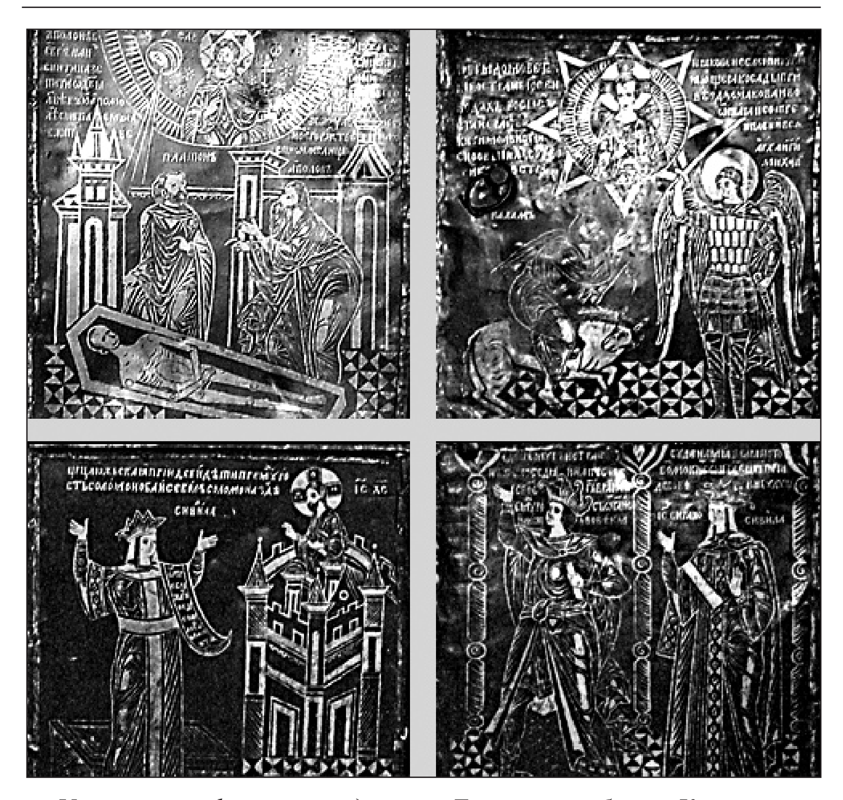
на Олимп (т.е. в Элладу) из Африки («от эфиопов»), когда он «издалека», «с Солимских гор» заметил переплывающего море Одиссея, позволяет предполагать и другую географическую локализацию этого племени. Упомянутыми там «Солимскими горами» вполне, и с еще большей вероятностью, могут оказаться Ливанские горы Северной Палестины. И в этом случае подтверждается правота тех информаторов, на которых ссылается Тацит, говоря о солимах, «которые основали Иеросолиму (Hierosolyma), назвав ее по имени своего племени» («История» V, 2). Кстати, именно в транскрипции «Иеросолимъ» (через [о]) название этого города засвидетельствовано в древнерусской традиции. В данном случае само произношение подчеркивает этимологию: не от непонятного еврейского произношения Йерушалаим, которое пытаются невнятно связать с двойственным числом древнесемитского слова означающего мир («шалем» с окончанием «-аим»), а от греческих Ιερος и Σολυμα – «Великая Солима /город солимов/». В похожей на греческое ιερος форме слово «великий» мы встречаем и в других европейских языках: ср. немецкое gros, итальянское grande, английское great и т.д. По-видимому, солимы принадлежали к той же языковой группе, что и пеласги, оказавшие существенное влияние на становление древнегреческого языка. И поэтому предположение Тацита об этимологии названия Йерушалаима как искаженного семитского произношения словосочетания «Великая Солима» более чем вероятно.

Если мы примем приведенную выше этимологию, то само название города подскажет нам решение проблемы о двойственности географической локализации солимов, которые связываются как с Малой Азией, так и одновременно и с Ближним Востоком. Определение «великий» представляет собой типичную для индоевропейцев особенность топонимики, которая возникает если и не всегда, то очень часто при переносе старых исконных названий на области нового расселения. Причем эта особенность прослеживается на протяжении всей истории: от



Византийская фреска «Мудрый Аристотель»
(Иоаннина, ц. св. Георгия)

глубокой древности и вплоть до Нового времени. В качестве иллюстрации можно привести древний Словенск из Ипатьевской летописи и Новгород, называемый в ней «Великим градом»; раннесредневековое определение Русской Земли, в узком значении Среднего Поднепровья, которое позднее превращается в Малороссию, и Великороссию, включающую в себя совсем другие территории; сравнительно небольшую Бретань, расположенную во Франции и Великобританию; Скандинавскую Швецию и Великую Швецию, примерно совпадающую у Снорри Стурлусона с Русской равниной и т.д. Все это позволяет, и при отсутствии прямых указаний письменных источников, сделать предположение о случившемся некогда переселении солимов из Малой Азии на Ближний Восток и о создании ими



Увеличенные фрагменты двери из Троицкого собора в Костроме

на этой новой территории своего более могущественного и обширного государства.

О проблеме, касающейся исконного населения этой «империи» и ее исторической судьбе следует говорить отдельно, здесь же остановимся на вопросе о других «внешних мудрецах», которые, наряду с солимским царем Мельхиседеком, были причастны к благодати Святаго Духа.

* * *

В упомянутом уже «Послании к Фоме» Климент также говорит о неких письмах к князю Изяславу Мстиславичу, в кото-



Северные двери Благовещенского собора Московского кремля

рых он цитировал «язычников»: Гомера, Аристотеля и Платона («…азъ писахъ от Омира, и от Аристоля, и от Платона, иже во елиньскых нырехъ славне беша…»), что косвенно свидетельствует о принадлежности Климента той ветви православного богословия, которая не отрицала и причастности «эллинских» язычников Святому Духу. К ней принадлежал, например, святой Иустин Мученик (около 100 – 166 гг. по Р.Х.), который считал «христианами до Христа» Гераклита, Сократа и некоторых других философов: «Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие…»(9).

О том, что такое почитание «эллинских мудрецов» вписывается в рамки христианской ортодоксии, свидетельствует и традиция иконописания. В XVI–XVII вв. Дионисием, афонским иеромонахом из Фурны, был составлен трактат Ερμηνεία της



Фрески Благовещенского собора Московского кремля. Гомер (в левом верхнем углу) и Менандр (в правом верхнем углу)

ζωγραφικής («Наставление в живописном искусстве»), согласно которому в четвертом ряду (сверху вниз от купола) на западной стороне храма следует изображать языческих мудрецов. Среди них упоминаются: Аполлоний, Солон, Фукидид, Плутарх, Платон, Аристотель, Филон филолог, Софокл, Фулис царь Египетский, прозорливый Валаам и мудрая Сивилла.

Теологическим обоснованием почитания «внешних мудрецов» могут послужить слова Св. Иренея Лионского: «Ибо Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия кесаря уверовали в Него, и Отец оказал Свое промышление не

ради ныне только живущих людей, но *для всех вообще людей*, которые от начала в своем поколении по силе боялись и любили Бога и праведно и благочестиво вели себя в отношении к ближним и желали видеть Христа и слышать Его голос. Посему всех таковых Он во втором пришествии Своем прежде воздвигнет от сна и как их, так и прочих, имеющих судиться, воскресит и поставит в Свое царство», и ниже: «…Господь нисшел в преисподняя земли, благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него. Веровали же в Него все уповавшие на Него, т.е. предвозвещавшие Его пришествие и служившие Его распоряжениям праведники, пророки и патриархи, которым так же, как нам, отпустил грехи, которых мы не должны вменять им, если мы не презираем благодати Божией. Ибо, как они не вменяли нам наших невоздержаний, которым мы предавались, прежде чем Христос открылся между нами, так и нам несправедливо обвинять согрешивших прежде пришествия Христа. Все люди «лишены» славы Божией» (Рим. 3.23), оправдываются же не сами собою, но пришествием Господа те, которые стремятся к Его свету».

Итак, во времена Ивана Грозного (XVI в.) на Руси почти повсеместно в храмовой росписи появляются изображения «эллинских мудрецов» и пророчиц–Сивилл. В работах новгородских мастеров они представлены на тумбах под местными иконами, как бы формируя самый нижний ряд иконостаса(10). Например, в Николаевской церкви Отенского монастыря под местной иконой Спасителя и под иконой Божьей Матери были изображены Сивиллы, а под иконой святителя Николая – Гомер («Омирос). Подобные изображения имелись и под местными иконами главного иконостаса в Спасо–Преображенском соборе Хутынского монастыря. В Выжицком монастыре под иконами писаны: Платон, Эврипид, Гермес Трисмегист («Ермий»), «Елеус».

В московском Новоспасском монастыре в 1689 г. изографом Оружейной палаты Федором Зубовым с городскими ко-



Гиллель, Сивилла, Платон, Плутарх. Часть группы античных философов. Церковь Рождества Христова (Болгария)

стромскими иконописцами были написаны фрески соборной паперти, где на правой стороне изображены – Орфей, Гомер («Омир»), Солон, Платон и Птоломей, а на левой – Аристотель, Анахарсис, Плутарх, Иродиан и Гермес Трисмегист («Ермий»). В настоящее время фрагменты этих фресок хранятся в Государственном Историческом музее.

Подобные изображения языческих мудрецов мы находим на дверях собора в Великом Устюге и на дверях Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме.

Эти медные, расписанные позолотой двери были подарены монастырю дядей Бориса Годунова, Дмитрием Годуновым, в конце XVI века. На двери, расположенной в правом коридоре собора, в ее третьей паре квадратов (если считать сверху вниз) мы можем видеть изображения Платона с Аполлоном и Валаама, а в четвертом ряду – Сивилл. Стилистически их изображения являются повторениями более ранних изображений на золоченых дверях Благовещенского собора Московского Кремля(11).

На створках двери северного портала Благовещенского Собора изображения располагаются в пять рядов: в трех верхних

мы видим Христа, Богородицу и видения пророков, в двух нижних – «эллинских мудрецов». В четвертом сверху ряду изображены Сивиллы. В пятом, самом нижнем ряду на левой створке: Афродитиан со словами «Богу родитися от девица чистыя Мария, в него же и аз верую»; и Гомер («Омирос»), рядом с которым написаны те же слова, что и на свитке со свода галереи: «Светило земный возсияет во языцех. Христос ходити начнет странно и съвокупити хотя земная с небесными». В правой створке – Гермес Трисмегист («Ермий») с надписью «Бога убо разумети неудобно, сказати же невъзможно, есть бо трисъставен и не сказанен, существо и естество неимущее в человецех уподоболения»; на той же створке изображен и Менандр с надписью, что и на стенах галереи: «Неизследованно и неизреченно и неразрушенно Божество трия». На дверях западного входа из галереи в Собор также изображены Сивиллы, на соседних квадратах – античные писатели – Омирос, Плутарх, Платон, Диоген, так же как и на северных вратах с надписями пророчеств.

Изображения Сивилл и мудрецов (Менандра, Анаксагора, Платона и Вергилия) мы находим и на южных дверях Успенского Собора Московского Кремля(12). Следует отметить, что в изображениях на дверях Соборов прослеживается, во-первых, некая неопределенность в отношении статуса мудрецов, касающаяся вопроса их возможной святости, а во-вторых, некая путаница относительно принадлежности пророчеств тому или иному мудрецу. В частности, по этому поводу высказался А.В. Чернецов следующими словами: «Нельзя сказать, чтобы своеобразная духовная цензура (или самоцензура) не оставила никаких следов на изображениях, украшающих золоченые двери. На дверях XVI в. ее вмешательство заметно в нескольких случаях. На наиболее ранних дверях (Благовещенского собора) часть языческих философов первоначально были изображены с нимбами. Но еще в ходе работ нимбы были счищены, и другая часть мудрецов была уже изначально изображена без них.

Позднее попытки наделить этим символом святости языческих мудрецов не предпринимались. Прорицания некоторых мудрецов, воспроизведенные на пластинах дверей Благовещенского собора, были неправильно переписаны из рукописного источника (отдельные персонажи получили по два прорицания, которые на самом деле принадлежали разным мудрецам). При изготовлении более поздних дверей Успенского собора ошибку в одном случае попытались исправить, но неудачно (пропущенным оказалось собственное прорицание данного персонажа, а «чужое» оставлено). При изготовлении наиболее поздних дверей собора Ипатьевского монастыря в Костроме сомнительные пророчества вновь обратили на себя внимание. На этот раз оба языческих мудреца, с которыми они оказались связаны, были просто исключены из числа изображений»(13).

В Благовещенском Соборе изображения мудрецов мы встречаем и в настенной росписи. На стенах соборной паперти – философы Зенон, Диоген, Платон, Плутарх. На западной стене притвора находится изображение Вергилия, который держит в руке свиток с надписью: «Не созданна естества Божественна рождения не имеет конца». Гомер («Омирос») изображен над северными вратами по соседству с Сивиллой, на склоне свода галереи над средней пилястрой. На склоне угловой пилястры изображен Менандр. Оба держат в руках свитки с пророчествами, с тем же содержанием, что и на створках двери северного портала.

Изречения мудрецов, представленные на фресках и дверях Собора, взяты из статьи, озаглавленной «Пророчества эллинских мудрецов», которая известна из нескольких летописей и рукописных сборников, составленных на протяжении XVI – XVII вв. В них имеются существенные различия, как в перечне мудрецов, так и в содержании приписываемых им изречений. Тексты надписей Благовещенского Собора, по–видимому, взяты из сборника Гурия Тушина, с которым они почти буквально

совпадают. Это один из наиболее древних вариантов «Пророчеств», датируемый 1523 – 1526 гг(14).

В связи с важностью текста для нашего исследования приведем его полностью: «Нецiи реша: и от елинскых мудрецъ пророчествоваху про Христово пришедствие, еже от девы.

Реша бо нецiи. Аристотель елинскый философ глаголет: Аполлон несть Бог, но жрець. Но есть Бог на небесех, ему же снити на землю и воплотитися от девы чисты. В него же и азъ верую. А по моей смерти тысяща и осьмсот лет снити Ему на землю, а четыреста лет по божественном Его рождестве мои кости осиает солнце.

Яко же что о Платоне елине в отеческых носится повестех. Досажден бысть он, умрый древле, от некоего християнина, яко безбожен и лукав укаряем бе. В сне же представ досажающему: Азъ бо, рече, грешна убо себе бытии не отмещуся, Христу же в ад сходящу ни един преж мене верова в него.

Ермий убо Тревеликий, египтянин быв человек еллин, беседует своя словеса и свое богословие сказует: Бога убо разумети неудобно, сказати же невъзможно, есть бо трисъставен и несказанен, существо и естество неимущее в человецех уподоблениа.

Менандр. Неисследовано и неизреченно и неразрушено Божество в три лица, съставляемо и прославляемо, от человек внемлемо и прославляемо. Богу родитися от девица чистыя Мария, в него же и аз верую.

Омирос. Светило земным въсияет в языцех Христос, ходити начнет странно и съвокупити хотя земная с небесными.

Валам. Мъзды ради велия въсхоте проклятии Израиля и став на камыце и рече: Благословение Израилю, яко добри домоветвои Иякове и селения твоя Израилю, яко страны осеняюща, яко сади при водах, яко скиниа яже въдрузи Бог, яко кедры при водах, въсияет звезда от Иякова и въстанет человек от Израиля, и сътрет князя Моавскыя, и пленит вся сыны Сифовы, и будем едем, наследие Его, и Исав, врак Его, Израиль сътворил есть крепость.

Фригия. В руци неверных последи придет, дадут же Господу заушение, руками скверными биение въсприимши, умолчит.

Сивилла. Егда знамя земля потом възмокнет, от небесе царь придет в векы будущий.Исус Сирахов. Един есть премудр и страшен, зело седяй на престоле своем Господь, всяка премудрость от Господа и с Ним есть в векы.

Соллонос. Непостижима и Богоначалная заря снидет с высоты и просветит седящая в тме и сени съмертней.

Еуридит. Аз чаю неприкосновенному родитися от девы и въскресити мертвыя и пакы судити им.

Плутарх. Исус муж мудр; аще мужа того нарицати подобает, превышнего вина пребывает.

Анаскорид. Прииде низ сущий препростым существом от всечитыя девица и длагообразные невесты, общее въскресение всем даруя.

Диоген. Начало родным губитель благочестней девици вселитися в утробу, начало родному Отцу Сын.

Олор. Первее Бо, потом Слово и Дух Святый, с ним единовъзрастна вся.

Сивилла. От безневестныя и всечистыя Девы Богу явитися, низ в аде сущу, его же трепещут аггели и человечестии мысли.

Афродитиан. Христу родитися от девица чистыя святыя Мария, в него же и аз верую.

Хелон. Несъделанна естества Божественнааго рожениа неим ущи начала.

Лисимах. Древний нов, а Новый древний, безначален по Отци, рожен по матери от девы чистыя».

Как отмечает Н.А. Казакова (которая и опубликовала вышеприведенный источник), «в XVII в. изображения «еллинских мудрецов» в церковной живописи становятся настолько привычными, что в иконописных подлинниках появляются специальные наставления о том, как их следует писать». Тем же автором приводится пример таких наставлений, относящийся, например, к Платону: «Рус, кудряв, в венце; риза голуба, исподь

киноварь; рукою указует на свиток. Сице рече: Понеже благ есть и благословению есть виновен, злым же нмкакоже. Той же рече: Аполлон несть Бог, но есть Бог на небесех; ему же снити на землю и воплотитися от девы чистыя, в него же и азъ верую; и по четырех стех летех по божественном его рождестве мою кость осияет солнце».

К тому же времени относится уже упомянутая нами афонская «Ерминия, или наставление в живописном искусстве, составленная иеромонахом и живописцем Дионисием Фурнааграфиотом», в которой говорится:

«В паперти храма изображаются греческие философы с изречениями на хартиях. О воплощении Христовом:

1. Аполлоний, старец с длинною раздвоенною бородой, повязанный платком, держит хартию со словами «Я возвещаю Единого в Троице, царствующего на небеси, Бога, которого нетленное Слово воплотится во чреве чистой Девы. Оно, подобно огненной стреле, быстро протечет пространство, оживотворит весь мир и принесет его в дар Отцу».

2. Солон афинский, старец с круглою бородою, держит хартию со словами: «В последние времена приидет некто на сию многопревратную землю, и явится во плоти без недостатка. Определение Божества неизменно. Он уничтожит пагубу неисцельных страстей, послужит предметом зависти неверного народа, и будет повешен высоко, но все претерпит кротко и добровольно».

3. Фукидид, с проседью в бороде, разделенной на три пряди, говорит: «Бог есть единый умный Свет, и Ему хвала! ибо Он в уме своем содержит все, как единицу. Не иной Бог, не ангел, не иная Мудрость, не демон, не природа, а один Господь и Творец всего, Слово всесовершенное, рожденный от раждающего, низшедши к естеству, создал плодотворную воду».

4. Плутарх, старец плешивый, с остроконечною бородою, говорит: «Превысшему из всех не придумывается никакое нача-

ло. Слово из него, а не из другого кого–либо. И ясно открылось, что Божия премудрость и Слово содержит пределы земли».

5. Платон, старец с длинною широкою бородою, говорит: «Ветхий денми юн, и юный исконен. Отец в Сыне и Сын во Отце. Единое тройственно и тройственное едино».

6. Аристотель, старец с курчавою бородою, говорит: «Не трудно рождение Бога, ибо в Нем само собою осуществляется Слово».

7. Хилон филолог, старец плешивый, с длинною раздвоенною бородою, говорит: «Он выше великого неба, превосходнее неугасающего света и непотухающего огня. Пред ним трепещут небеса, земля и море, бездна, тартар и демоны. Он – сам Отец без отца, преблаженный».

8. Софокл, старец плешивый, с бородою разделенною на пять прядей, говорит: «Есть Бог безначальный. Существо Его не сложно. Он сотворил небо и землю».

9. Фул, царь египетский, старец с широкою бородою, говорит: «Отец в Сыне и Сын во Отце. Бесплотный воплотился, пребывая яко Бог».

10. Валаам, прорицатель, старец с круглою бородою, повязанный платком, говорит: «возсияет звезда от Иакова, восстанет человек от Израиля, и погубит князи моавитские» (Числ. гл. 24).

11. Мудрая Сивилла говорит: «приидет с неба Царь веков судить всяку плоть и весь мир. Из неневестной Матери и непорочной Девы имеет явиться единородный Сын Божий, безначальный, неприступный, един Бог – Слово, которого трепещут небеса».

Некоторые авторы склоняются к мнению, что появление в православных храмах фресок с изображениями «эллинских мудрецов» – это явление позднее, и ранее XVI века на Руси невиданное, а, следовательно, пришедшее с католического Запада. Однако это не так. Во–первых, те же упомянутые нами фрески Благовещенского Собора выполнены в полном согласии с наставлениями «Ерминии», которые отражают древние традиции

византийского иконописания, сохраненные на Афоне. Во–вторых, как уже указывалось выше, упоминания Сивилл у отцов церкви мы находим уже со II века, а собственно на Руси в начале XII века у Климента Смолятича, т.е. спустя один век после крещения. Все это говорит о том, что в данном случае мы имеем дело с древней аутентичной традицией Восточной православной церкви, а не с заимствованием у католического Запада.

Что касается отсутствия храмовых росписей домонгольского периода, содержащих изображения древних пророчиц и мудрецов, то объяснением этому может послужить плохая сохранность фресок, а также работа древних реставраторов, в ходе которой первоначальные изображения подвергались разрушению. В том же упомянутом Благовещенском Соборе над древней темперной уставной надписью «Сивилла» было надписано непонятое древним реставратором и поэтому искаженное при подновлении масляной краской имя «Сакалам».

Кроме того, «популярность» тех или иных сюжетов и частота обращения к ним древних иконописцев, разумеется, менялась с течением времени, в зависимости от актуальности содержащегося в них послания для конкретного исторического момента. Обычно широкое распространение изображений Сивилл и философов связывают с влиянием четко осознанной и сформулированной в начале XVI века религиозно–политической идеей Москвы как «Третьего Рима» и вытекающим из нее желанием включить античное наследие в контекст русской традиционной культуры. Это типичное заблуждение атеистической науки, не преодоленное и доныне, которая во всех явлениях духовной жизни ищет сугубо утилитарную подоплеку, направленную на укрепление «солидарности масс», национальной гордости или сиюминутной политической выгоды. Однако, не русская идея «последнего» – «Третьего Рима» – связанная кроме национальной гордости и торжества еще и с осознанием тяжести этой ноши, и навеянная эсхатологическим настроением, а совсем другие, почти чисто духовные причины лежали в основе воз-

вращения к мотивам «внешней мудрости» внутри Православной церкви.

Дело в том, что в конце XV в. на Руси распространилась так называемая «ересь жидовствующих», которая, по существу, представляла собой отказ от христианства и переход в иудаизм. В число приверженцев ереси входили не только миряне, но и высокопоставленные клирики, среди которых священники Успенского и Архангельского Соборов московского Кремля и даже сам московский митрополит. Еретики были вхожи в царские палаты и пользовались покровительством высокопоставленных вельмож. Еретики были вхожи в царские палаты, и пользовались покровительством высокопоставленных вельмож. В борьбе против ереси много потрудились новгородский архиепископ Геннадий и преподобный Иосиф Волоцкий(15). Окончательный разгром ереси случился на Соборе 1504 года, т.е. за десять лет до того как появились первые редакции «Пророчеств еллинских мудрецов». Поэтому в обращении к тематике «внешней мудрости» следует видеть своеобразную реакцию, подобную тем, что бывали в древности, когда акцент делался на тех сторонах церковного учения, против которых особенно яростно восставали еретики.

Следует отметить, что в данном случае мы имеем дело с телогоуменом – допустимым отклонением в рамках христианской ортодоксии. Это явление следовало бы определять как «суб-» или «квази-эллинизм», который стоит на грани ортодоксии, и этим своим пограничным положением он, безусловно, обязан иудеоцентричности предыдущей эпохи, преодоление которой, по «закону маятника», вызвало практически то же самое, что более чем за тысячу лет до этого заставило Климента Александрийского называть философию таким же путеводителем ко Христу, как у иудеев – книги Пророков. Согласно такому взгляду, как «детоводитель» не может служить в зрелом возрасте, так и вся последующая философская традиция, после прихода Христа, потеряла всякую легитимность. И в этом смысле

философия аналогична учению иудаистов, чтящих на словах пророков, но не принимающих Христа. Примерно ту же мысль мы находим и у св. Иустина, который, по существу, ставит знак равенства между иудейскими пророками («варварами») и эллинами (Сократом, Гераклитом и «им подобным»). Однако иконописная традиция изображения античных философов явно отрицает подобное утверждение, поскольку «внешние мудрецы» зачастую изображаются без нимбов – и только в притворе храма, а также в дополнительном нижнем ряду иконостаса. И эта особенность храмовой росписи никак не позволяет уравнять пророков с философами в том, что касается их причастности к Духу Святому.

Это неслучайно, поскольку язычеством и философией отмечен в греческой духовной истории апостатический эон бореальных народов. И, что характерно, все пики философской мысли совпадают с пиками языческого «возрождения» Европы. Опыт античной, по преимуществу греческой, а затем романо-византийской, философии – опыт религиозный, и вне контекста священной Традиции теряющий всякий смысл. Все чтимые церковью мудрецы – люди верующие, но одновременно признающие упадок актуальной языческой традиции, и обращающие взор к древности, к изначальному полярному Олимпу, к духовному Завету гиперборейцев. Философия – это тот максимум в познании истины, который возможен в рамках язычества. Она рождается, когда умирает миф, как некая попытка его преодоления. Но и для этого максимума пределом является лишь интуитивное ощущение правоты христианской истины, которая неизмеримо превосходит любую философскую концепцию. Выражение этого, как уже говорилось, мы находим в православной иконографии: изображения древних мудрецов находятся вблизи от входа в храм – в его притворе, на западной стене или в самом нижнем ряду иконостаса. Таким образом, философия – это только завершение язычества, приглашение к истине, но не она сама.

Возникнув намного позже отпадения потомков Иафета от традиции изначального монотеизма, философы могут быть сопоставляемы только с теми из потомков израильтян, кто после Пришествия Христова продолжал исповедовать не ортодоксальную веру, а иудеохристианство. При этом, однако, следует особо отметить, что у эллинских мудрецов есть дополнительное оправдание, которое заключается в том, что они не слышали Сына Божьего и не имели возможности к обращению. В любом случае к иудейским пророкам следует приравнивать не их, а тех праведников из индоевропейцев и иных народов, которые жили до Троянской войны и еще до окончательного забвения среди потомков Иафета их Изначальной веры. Поэтому сама по себе традиция изображения «внешних мудрецов» несет в себе некую двойственность, показывая неравночестие пророков Израиля и эллинских философов (и в этом смысле являясь полностью соответствующей ортодоксии); она, вместе с тем, скрывает не актуализированную еще традицию изображения тех, кто действительно был равен пророкам Израиля и кого мы, безусловно, должны были бы изобразить в нимбах, если бы имели достаточно знаний о древнейших временах истории. Другими словами, мы должны очень ясно понимать, что данная традиция, с одной стороны, не утверждает абсолютного равенства в благочестии израильских пророков и языческих философов, но с другой – совершенно не отрицает пророков эры Завета и возможности их изображения в верхних рядах иконостаса, если Бог откроет для нас их имена.

Как видно из представленных выше свидетельств, в настоящее время не существует ни четкого перечня тех, кого следует считать «христианами до Христа», ни даже устойчивого предания об их настоящих высказываниях, но при этом сам факт причастности Святому Духу некоторых язычников (хотя бы и отчасти), идущих путем «внешней мудрости», не ставится под сомнение. Мы также отметили, что средневековая русская традиция, к сожалению, не проводит четкого разграничения между

собственно философами–мудрецами, чей метод приближения к Божественной истине строится на рассудочном подходе, и пророками, непосредственно вдохновляемыми Святым Духом. Причем среди последних мы встречаем и тех, кто являлся только орудием Промысла Божьего, но не служил Истинному Богу (таков, например, известный из Библии Валаам), а в некоторых случаях и непосредственно языческих божеств (Дионис, Аполлон). Все это, невзирая на древность традиции, говорит о ее незрелости. Она все еще ожидает своего окончательного прояснения.

Несколько особняком в указанном выше перечне древних мыслителей стоит Сивилла и ее последовательницы, в том смысле, что все «эллинские мудрецы» пытались приблизиться к истине путем рационального мышления, тогда как она – благодаря Божественному дару пророчества и прямому Божественному Откровению.

Св. Константин Великий в слове к Никейскому Собору произнес следующие слова: «Сивилла аз блаженная, быти мнюсь, яже Спаситель наш, яко пророчицу избра, пророчествовати нам предсмотрение Свое». Такая ее характеристика основана, возможно, на трактовке стихов римского поэта Вергилия как пророчества о пришествии Христа, взятого им из изречений Сивиллы(16). Речь идет о его IV Эклоге, где, в частности, говорится:

Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской,
Сызнова ныне времен зачинается строй величавый,
Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство.
Снова с высоких небес посылается новое племя.
К новорожденному будь благосклонна, с которым на смену
Роду железному род золотой по земле расселится
Дева Луцина! Уже Аполлон твой над миром владыка.
При консулате твоем тот век благодатный настанет,
О Поллион! – и пойдут чередою великие годы.
Если в правленье твое преступленья не вовсе исчезнут,

То обессилят и мир от всечасного страха избавят.
Жить ему жизнью богов, он увидит богов и героев
Сонмы, они же его увидят к себе приобщенным […]
К почестям высшим гряди – тогда уже время наступит, –
Отпрыск богов дорогой, Юпитера высшего племя!
Мир обозри, что плывет под громадою выгнутой свода,
Земли, просторы морей обозри и высокое небо.
Все обозри, что вокруг веселится грядущему веку,
Лишь бы последнюю часть не утратил я длительной жизни,
Лишь бы твои прославить дела мне достало дыханья
Не победить бы меня ни фракийцу Орфею, ни Лину,
Если и матерью тот, а этот отцом был обучен –
Каллиопеей Орфей, а Лин Аполлоном прекрасным
Даже и Пан, пред аркадским судом со мной состязаясь,
Даже и Пан пред аркадским судом пораженье признал бы.
Мальчик, мать узнавай и ей начинай улыбаться, –
Десять месяцев ей принесли страданий немало.
Мальчик, того, кто не знал родительской нежной улыбки,
Трапезой бог не почтит, не допустит на ложе богиня.

Здесь мы видим пророчество о возвращении Золотого Века и изначальной веры в Сатурна и его сына Аполлона, которое должно произойти во времена могущества Римской Империи, что очень напоминает вновь обретенную веру в Бога–Отца и Его сына Христа, «Солнце Правды». И это пророчество, по словам Вергилия, принадлежит Сивилле Кумской.

Согласно преданию, когда римский сенат предложил кесарю Августу, современником которого был Вергилий, титул «божественного», он обратился за советом к Сивилле Тирбутинской, последовательнице древней кумской пророчицы, и та просила повременить с ответом, а по прошествии трех дней пришла к нему и, указав на солнце, сказала: «Посмотри вверх». И Август в сиянии светила увидел храм, а в нем Деву с Младенцем. Увидев столь чудное видение, император упал на колени, а Сивилла

произнесла: «С неба сходит Царь веков, сия Дева зачнет и родит Спасителя мира, и это Дитя выше тебя!» Это случилось 25 декабря на Капитолийском холме, где позже, по приказу Августа, был воздвигнут Алтарь Неба (Ara Coeli) с надписью «Жертвенник Перворожденному от Бога» (Ara Primogeniti Dei). Позднее на том же месте был построен христианский монастырь, в главном храме которого до сих пор пребывает образ Богородицы, называемый «Мать Небесная» или «Алтарь Неба».

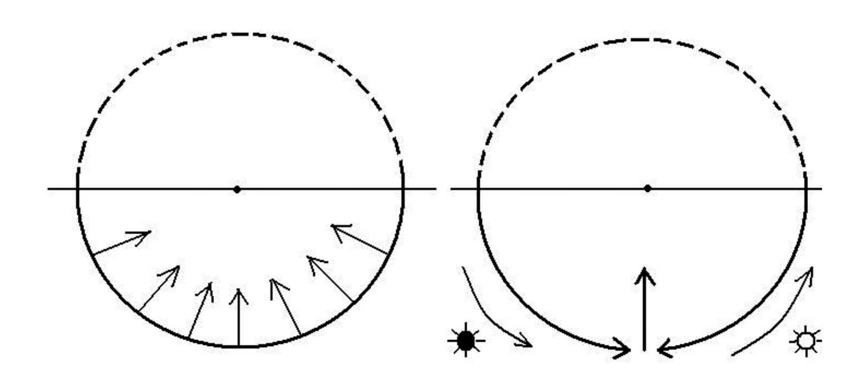
Ведь недаром и св. Серафим Саровский говорил: «…проявление Духа Божьего действовало и в язычниках, не ведавших Бога Истиннаго, потому что и из их среды Бог находил избранных Себе людей. Таковы, например, были девственницы пророчицы, сивиллы, которые обрекали свое девство хотя для Бога Неведомаго, но все же для Бога, Творца Вселенной и Вседержителя, и Мироправителя, каковым Его и язычники сознавали. […] Так вот… и в язычниках, неведущих Бога, а все–таки сохранялось ведение Божие, т.е., …ясное и разумное понимание того, как Господь Бог Дух Святый действует в человеке и как именно и по каким наружным и внутренним ощущениям можно удостовериться, что это действует Господь Бог Дух Святый, а не прелесть вражеская»(17).

* * *

Оставим на время вопрос о причастности язычников Святому Духу открытым, в том смысле, как об этом высказался св. Иустин. Возможно, для того чтобы его понять, необходимо хорошенько изучить и продумать разницу между Сократом и сократиками, между Платоном и платонизмом, между Пифагором и пифагорейцами и т.д., то есть между основателем философского учения и его последователями, воззрения которых могут существенно отличаться. Но, при всей этой неопределенности, мысль о том, что истинная вера никогда не покидала человеческий род, не подвергается сомнению. Иссякнув в виде Завета у индоевропейцев, она появилась среди семитов, бывших до

этого «эллинами», т.е. идолопоклонниками: ведь Серуг, с которого, согласно святоотеческому учению, берет начало манифестационистское многобожие среди потомков Сима, приходился Аврааму прадедом и родился за 279 лет до него (Быт. 11:22–26). По этому поводу вполне определенно высказался св. Иоанн Дамаскин: «Эллинство… началось со времен Серуга идолослужением… Потом же, со времени Фарры, отца Авраама, они ввели идолослужение… Египтяне же, а вместе и вавилоняне, фригийцы и финикияне [т.е. семитские народы – А.И.] были первыми учредителями этой религии, делания статуй и совершения таинств. От них это было перенесено к эллинам во времена Кекропса и после него. Впоследствии же и гораздо позднее были провозглашены богами Крон и Рея, Зевс и Аполлон и прочие». На время начала этого культурно–религиозного заимствования (полное торжество которого в среде индоевропейцев, конечно, наступило не сразу и растянулось на века), более точно указывает св. Епифаний Кипрский в своем «Панарии»: «В это время у ассириян были Нин и Семирамида [ассир. Шаммурамат – А.И.], современники Авраамовы, жившие в восемнадцатую династию у египтян». Современная историческая наука позволяет несколько дополнить и уточнить сведения Епифания и датировать время правления XVIII династии Египта 1550 – 1292 гг. до Р.Х.; это дает возможность связать последние времена индоевропейского монотеизма с временем Троянской войны (приблизительно 1260 г. до Р.Х.), и одновременно на основании Септуагинты, считая время исхода евреев из Египта за 1500 г. до Р.Х., и памятуя о том, что они жили там 430 лет, мы можем уточнить время жизни Авраама, которое приходится на 2165 – 1940 гг. до Р.Х.

И сейчас мы можем смело констатировать, что так же как в иудаизме остался лишь «осадок вина», так некогда и в эллинстве исказилась традиция прообраза христианского благочестия. Но и в такой ситуации не все было потеряно для человека. Мы не вправе ограничивать полноту Божественной любви уже просто потому, что Бог в любом случае, в силу присущего Ему мило-



Условные сотериологические схемы. Слева – традиционалистская; справа – христианская. Пояснения в тексте

сердия, не может совершенно оставить какой–либо народ. Но в перспективе такой концепции священной истории, спасение в таком обществе возможно только лишь по особому милосердию Божию и происходит, если так можно выразиться, в сугубой тайне от самого спасающегося. Это касается того человека, который пребывает в ветхозаветных условиях в силу объективных и независящих от него самого причин. Например, по причине незнания о Христе из-за географической или этнической изоляции. И в этом последнем случае мы имеем дело с более сложной для богословского осознания проблемой, связанной с понятием полноты Божественной любви, обращенной ко всему человечеству и исполненной в жертве Сына, принесенной за весь тварный мир. О том, как и с кем это происходит, говорит месточтимый святой Нектарий Оптинский: «Простой индус, верящий во Всевышнего, и исполняющий как умеет волю Его, спасется, а тот кто, зная о христианстве, идет индуистским мистическим путем, нет».

Почему это так? Ведь верны слова Христа, сказанные им о таинстве крещения: «*Аще кто не родится водою и Духом, не*

может внити во Царствие» (Иоан. 3:5), т.е. не крестившийся не может войти в Царствие Небесное. Тогда какое крещение примет тот «простой индус», о котором говорит св. Нектарий? Если мы вспомним, что крещение – это «спогребение Христу», инициатическая смерть и новое рождение, то тогда мы можем сказать: то, что в рамках христианства предстает как уже бывшее, ему – «простому индусу» – еще только пред-стоит. Предстоит где? Ответ очевиден – он примет это крещение в своей смерти. Отсюда становится понятным и то, почему для христианина переход в другую традицию – это не что иное, как попрание десятого члена Символа веры («Исповедаю едино крещение во оставление грехов»). Другими словами, это та хула – «*иже речетъ на Духа Святаго*» человек, которая, по словам самого Спасителя, – «*не отпустится ему ни в сей векъ, ни в будущий*» (Мф. 12:32), ведь поступающий подобным образом прямо отрицает действенность даров Божиих одновременно требуя для себя еще одного, более совершенного крещения и таким образом утверждает несовершенство Бога–Троицы. В противоположность ему, представитель иной традиции (разумеется, только тот, кому суждено спастись), напротив, утвердит совершенство Божества в самой своей смерти, за которой и последует его «новое рождение».

В классической схеме геноновского традиционализма, где в качестве парадигмального основания постулируется идея об эзотерическом единстве всех традиций, соотношение каждой отдельной традиционной формы и Божества мы можем представить в виде окружности со многими радиусами, направленными к ее центру. В такой схеме каждый радиус представляет собой вектор, и каждый такой вектор – это отдельная традиционная форма. Если мы представим в виде круга схему соотношения традиционных форм из сообщения Нектария Оптинского, то получим существенно отличающуюся конфигурацию. С нижним полюсом круга, который в природном символизме соответствует зимнему солнцестоянию, т.е. точке конца и нового начала всякого цикла, можно сопоставить православное кре-

щение, понятое как инициатическую смерть и воскрешение в новом качестве. На это, кстати, указывает и праздник Богоявления, посвященный воспоминаниям о крещении самого Господа, отмечаемый 6 января, что довольно близко к времени зимнего солнцестояния. Тогда единственный путь от тварной периферии к Божественному центру пролегает через строго вертикальный вектор, направленный от нижнего полюса к центру этого круга. Если верхнюю половину окружности мы представим как изображение тварного небесного мира – ангелической реальности; а нижнюю – как наш земной мир, то все традиционные формы можно представить, как точки на нижней половине окружности. Тогда пути к Богу во всех иных традициях, отличных от христианской – это движение по окружности, направленное к точке зимнего солнцестояния. Т.е. если христианин прижизненно продвигается по пути к Царствию Небесному, то все остальные только к точке крещения, за гранью которой для них может начаться (а может и не начаться) Православие.

При этом мы можем дополнить и несколько конкретизировать эту схему, введя разделение на «традиции осени» и «традиции весны», соотнесенные с соответствующими секторами годового круга, а именно с его восходящей и нисходящей половинами, которые указывают на путь солнца от летнего солнцестояния к зимнему, и обратно. Те, кто принадлежат к первым из указанных традиционных форм, для успешной реализации (которая, как указывалось, возможна исключительно в точке зимнего солнцестояния), должны идти вперед со временем; а другие, напротив, вопреки ему, к собственной древности.

При всей неоднозначности, приземленной политизированности и внешне антихристианской форме, в прояснении содержания этих путей большое подспорье может оказать концепция язычницы Савитри Деви, изложенная ей в книге «Молния и солнце»(18). Взяв изложенную там концепцию за отправную точку, и приложив ее к нашей схеме, мы получаем следующую картину. Первый тип реализации обозначен Савитри как «че-

ловек во времени», который она определяет как «молнию»; как некий архетипический образ этого пути она предлагает фигуру Чингисхана, который пришел в эту темную эпоху как «дитя страсти и насилия». Этот тип характеризуется полным соответствием своей эпохе – он, как никто другой, «живет вовремя». Человек такого типа «движется по нисходящей тропинке истории» и «повинуется своей судьбе». Его духовная работа заключается в решительном пути к концу истории, без колебаний и раскаяний. В наиболее заостренном виде, «человек во времени» является как «бич Божий», сжигая на пути к поставленной цели все препятствия. Его сила – это сила разрушительной энтропии мира, стремящегося обратиться в прах.

Этому типу противопоставляется образ «солнца» или «человека вне времени», воплощением которого для Савитри Деви является историческая фигура египетского фараона Эхнатона. Наиболее отличной чертой «человека вне времени» от «человека во времени» является отказ от насилия, которое не может быть оправдано даже самыми справедливыми причинами. Их жизнь – это «внутренняя, духовная и моральная дисциплина». Их путь – это путь архатов и бодхисатв, который приподнимает человека над проявленным, освобождая от колеса сансары. Наградой за это является «самадхи» – безличное слияние с Абсолютом, при котором человек теряет свою индивидуальность. По мысли Савитри Деви, такие люди подобны солнцу с его «абсолютной беспристрастностью, его неразборчивым и безличным совершенством».

Далее индийская мыслительница пытается обозначить средний путь как некую общую сумму предыдущих типов и определяет его как «человека против времени» – «молнию и солнце», и вводит в повествование фигуру вождя последних времен, определяя его как Калки Аватара, «последнего Спасителя», который, согласно индуистской доктрине, приходит в конце цикла Манвантары как воплощение верховного божества Вишну и, сокрушив врагов Традиции, открывает новый Золотой век – Са-

тья–югу, «Век истины» в индуистской терминологии. «Человек против времени» несет в себе суд миру, Он – Бог жатвы. Тот, кто преодолел энтропию мироздания, тот, кто принес слияние с Абсолютом, но не как безличное растворение, а как «неслитное и неслиянное» со-бытие с Ним. В отличии от Савитри Деви, для нас, разумеется, ясно, что Он – Христос в Его Втором Пришествии «в силах», который сделает явной христианскую истину для всего мира. Причем (и это крайне важно!), Он приходит не как носитель какого-то обновленного учения или политического могущества, а как открывающий врата Царствия Небесного и окончательно отменяющий ту пропасть, которая отделяет ныне наш мир от мира принципов в самом прямом онтологическом смысле этого слова.

Признавая всю условность и натянутость схемы Савитри Деви, мы все же можем использовать ее, несколько исправив символические аналогии, и дополнив ее выше уже представленным типологическим разделением на «религии весны» и «религии осени». Тогда «человека вне времени» мы можем обозначить как «человека-зарю», что предшествует солнцу, и в символизме годового цикла соответствует весне. Тогда само солнце, несущее в себе и свет, и огонь, можно представить как символ тех, кто движется против времени, заключая в себе всю полноту человеческой реализации. «Человеку молнии» будут соответствовать «религии осени», в частности суннитский ислам, отмеченный вечерним знаком луны, с присущим ему экзотеризмом, «прямым действием» (например в форме джихада с абсолютным самопожертвованием), акцентированным маскулинизмом и т.п. А «человека-зарю» мы можем связать с «религиями весны», для которых в предельном выражении характерны эзотеризм, аскетические и медитативные практики, интроверсия, сакральный феминизм (будь то в фигуре самого «женоподобного Эхнатона» или традиционной касте транссексуалов – хиджр, к которой в современном индуизме относятся достаточно терпимо). При этом все же следует отдавать отчет в

том, что в реальной действительности разные типы реализации чаще всего встречаются и внутри одной традиционной формы. Так, например, можно указать на «осенний» тип кшатриев и, несомненно, «весенний» тип брахманов в индуизме, или суфийское и исмаилитское направления эзотерического ислама, противопоставляемые жестко креационистским суннитским формам.

Так, все ветхозаветные традиционные формы продвигают человека к точке зимнего солнцестояния его жизни, точке разрыва и разлучения души и тела, не зная об инициатической смерти Православия, которая уже здесь и сейчас разрывает ткань однонаправленного времени, открывая возможность его окончательного преодоления на единственном прямом пути к Центру Мира.

Примечания

(1) Основные положения этого еретического учения излагает св. Ириней (Лионский) в своем трактате «Опровержение ересей», написанном около 180 г.: «…[Маркион] развил свое учение, пороча того Бога, которого возвещают закон и пророки, называя его творцом всех зол, причиной войн, непоследовательным и противоречивым. Исус, посланный богом, который превыше творца этого мира, пришел в телесном облике в Иудею… для того, чтобы те, кто жил в то время в Иудее, оставили пророков и закон и все дела того бога, который сотворил этот мир и которого Маркион называет Космократором. Кроме того, он обрезал Евангелие от Луки, удалив оттуда все, что касается рождения Господа, удалив многое из его учения, а именно, все те места, в которых тот явно называет творца этого мира своим отцом… Он также удалил все послания апостола Павла… Он утверждает, что спасение возможно только для тех душ, которые разделяют его учение, а то время как тело, будучи земным по природе, не может спастись… Кроме того, он говорит, что Каин и ему подобные, а также содомиты, египтяне и язычники были спасены Господом, когда тот снизошел в Ад, поскольку они устремились за ним и он взял их на небо, в то время как Авель, Енох, Ной и другие праведники, а также Авраам и другие патриархи, вместе с пророками и всеми теми, кто был послушен Богу, не спаслись, как и змей, о котором он также говорит».

(2) На данных Предания основываются также, т.н. «неканонические книги». О них упоминается (наряду с «каноническими» и «отреченными»)

уже в наиболее раннем индексе «истинных книг», который был составлен Евсевием по поручению Константина Великого в начале IV века по Р.Х., как о «допускаемых к чтению». У католиков такие книги зовутся второканоническими, а у протестантов апокрифами. В Православии тексты, обозначаемые греческим термином apokryphos («тайный, скрытый, сокровенный») относят главным образом к гностическим и другим отреченным текстам. В отличие от апокрифов, неканонические книги могут включаться в уставные чтения (таково, к примеру «Протоевангелие Иакова») или помещаться в качестве предисловия к каноническим текстам (например, различные «Сказания» об авторах канонических текстов или об обстоятельствах их написания). Некоторая кажущаяся приниженность этих текстов по сравнению с теми, что входят в канон Священного Писания объясняется тем, что они представлены в форме «книг», а Священное Предание по самому своему определению должно оставаться не записанным. Поэтому хотя с точки зрения содержания они и отвечают всем критериям ортодоксии, тем не менее, не могут быть включены в число канонических книг Писания, поскольку являются частью устной традиции.

(3) См. Электронная публикация Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН, 2006–2007 выполненная по списку Послание Климента Смолятича по рукописи нач. XVI в.– РНБ, Кирилло–Белозерское собр., № 134/1211, л. 214 об. – 231.

(4) Творения святаго Епифания Кипрскаго. Часть первая: На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег. М.: Типография В. Готье, 1863. (Творения святых отцев в русском переводе, издаваемыя при Московской Духовной Академии, том 42.)

(5) Здесь и далее цит. по «О ста ересях вкрадце», пер. А.И Сагарды под ред. Д.Е. Афиногенова. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. т.5., М., «Индрик», 2002.

(6)Противопоставление двух метафизических парадигм – жесткого креационизма и манифестационизма (творения и порождения мира), обозначаемых святыми отцами как «иудейство» и «эллинство» было подробно рассмотрено А.Дугиным. По этому поводу см.: «Метафизика Благой Вести» в сб. «Абсолютная родина», М.: Арктогея–Центр, 1999.

(7) Г. П. Федотов. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. С. 125–134 Приложение. Духовные стихи из сборника Бессонова «Калики перехожие».

(8)Т.н. митанийские арии появляются на землях Сирии и на верхнем Ефрате в середине II тыс. до Р.Х. Туда они пришли из Малой Азии, а именно из областей Карии и Ликии, границей между которыми была река Даламан, в древности именуемая Индом (Indos). Согласно данным полученным при расшифровке договора, заключенного между хеттами

и правителями государства Митанни в 1360 г. до Р.Х. этот народ поклонялся в числе прочих Индре (In–da–ra), Варуне (U–ru–v–na или A–ru–na), близнецам Насатья (Na–sa–at–ti–i–ia). Их других хеттских документов известны митанийские числительные: aika (один), teras (три), panza (пять), satta (семь) и nav (девять) и некоторые слова и выражения близкородственные санскритским (aikavartanna vasannasaya, «один круг по ипподрому»; marianna, «молодые люди», «герои»). Из упомянутого уже дипломатического архива из Телль–эль–Амарна также известны имена арийских князей Сирии и Палестины, которые правили в соответствующих городах: Biridaswa в Йеноаме, Suwardata в Кейлахе, Yasdata в Таанахе, Artamanya в Зир–Башане. По этому поводу см. *Гордон Чайлд. «Арийцы. Основатели европейской цивилизации». Москва. Центрполиграф 2005*

(9) Иустин. Апология // Сочинения Святого Иустина Философа и Мученика. М., 1995. I, 46.

(10) Сперовский Дм. О древнерусских иконостасах вообще и новгородских в частности.1894 г./ Отдел письменных источников Новгородского Гос. Музея заповедника. Ф. 6. Оп. 1.

(11)В. Суслов. Благовещенский собор в Московском кремле. – В кн.: Памятники древнерусского искусства, вып. II, СПб., 1909; вып. III, СПб., 1910.

(12)Что касается возможного изображения Аполлона, которое усматривают некоторые авторы, то здесь происходит ошибка касающаяся, во-первых, надписи, которая принадлежит Платону: «Аполлон не Бог, но есть Бог на небеси…»; а во–вторых смешения с Аполлонием, грамматиком из Александрии, жившем в первые века по Р.Х., который действительно изображался на фресках христианских храмов, и имя которого присутствует в некоторых редакциях «Пророчеств еллинских мудрецов». Например, в Хронографе редакции 1512 года (ПСРЛ, т.XXII), в форме «Аполлон». Но в том же списке есть и пророчества Диониса и трех евангельских волхвов, взятые из «Сказания Афродитиана» и исключенные из более поздних списков «Пророчеств». Источник же упоминаемого «Аполлона» не найден, что вновь возвращает нас к упоминаемому в греческих «Ерминиях» Аполлонию.

(13) А.В. Чернецов «Двери христианских храмов: иконография и символика» Вестник российского гуманитарного фонда. Российский гуманитарный научный фонд. 2002 №4

(14) По этому поводу см.: Казакова Н.А. «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв.//ТОДРЛ. М.;Л., 1961. Т. 17.

(15) См. Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит С.–Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. – СПб.: Издательство Л. С. Яковлевой, 1994.

(16) Заслуживает внимание эпитет «блаженная» (греч. μακαιρα, лат. beata) прилагаемый к Сивилле. Этот эпитет прилагался ко многим православным святым. На Руси – это синоним слова «юродивый», что рассматривается как одна из форм православного служения, обоснование которой мы находим в словах Христа: (Мф. 5:3) «блажени нищии духомъ: яко техъ есть Царствие небесное» (Мф. 5:3). Однако сама по себе принадлежность к «блаженным» неравнозначная с понятием «святости». Также как, например князь может именоваться «благоверным», но не быть при этом канонизированным святым.
(17) «Беседа старца Серафима с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни», www.russia–hc.ru, 2005.
(18) Savitri Devi, The Lightning and the Sun. Calcutta, Trad. Arjuna, 1958.



Алексей Андреев

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ И БОГОСЛОВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ



В данном кратком докладе будет затронута одна из наиболее важных проблем науки, а именно – проблема научного метода. Собственно говоря, именно наличие четко разработанной, адекватной и корректной методологии исследования какого–либо объекта является показателем того, что мы имеем дело с научной дисциплиной.

В докладе будут рассмотрены две отрасли гуманитарного знания: религиоведение и теология (богословие). С самого зарождения европейской системы высшего образования, богословие было системообразующей дисциплиной всего универсума знаний. Таким образом, теология как наука имеет довольно длительную историю и обладает всеми признаками научной дисциплины: оригинальной методологией, объектом исследования и т.д. В отличие от теологии, религиоведение является очень молодой дисциплиной. Говоря упрощенно, религиоведение как отдельная отрасль научного знания появляется в конце XIX в.

С конца XIX в. до нашего времени наука (в широком смысле этого слова) претерпела и претерпевает до сих пор фундаментальные изменения. Меняется сама парадигма научного знания:

в конце XIX – начале XX вв. на смену классической парадигме научного знания приходит «неклассическая наука», а с середины XX в. под влиянием Постмодернизма начинает разрабатываться «постнеклассическая» парадигма научного исследования, которая должна будет заменить предшествующую модель.

В результате столь быстрой смены научных парадигм и религиоведение, и теология столкнулись с рядом серьезных проблем. Религиоведение, являясь очень молодой дисциплиной, не успело определиться ни с методом, ни с объектом, ни с целью своих исследований. В результате была накоплена масса различных фактов, не поддающихся никакому системному анализу и не представляющих высокой научной ценности. Теология, являясь наиболее консервативной дисциплиной, не смогла адекватно понять сущность фундаментальных научных перемен. Мне кажется, будет целесообразней следующее членение предложений: В результате большинство современных богословских исследований не вызывают интереса в современной гуманитарной науке, поскольку они не отвечают современному состоянию науки: они могли быть актуальны в XVIII в., но не в XXI.

Таким образом, к настоящему моменту в религиоведении и теологии назрел серьезный методологический кризис. Если эти дисциплины не выйдут из него в течение самого ближайшего времени, их научный статус окажется под большим вопросом. Конечно, и религиоведы и богословы останутся, однако будут ли их исследования котироваться в научном сообществе или же они просто будут оригинальными писателями для узкой аудитории?

В качестве возможного выхода из сложившегося кризиса можно использовать методологию традиционализма как базис для религиоведческих и богословских исследований.

В данном докладе не имеет смысла подробно говорить о том, что представляет собой традиционализм как особый взгляд на мир, как особый метод постижения мира. Можно лишь сослать-

ся на работы классиков традиционализма: Рене Генона (1886 – 1951) и Юлиуса Эволы (1898 – 1974).

Теперь обратимся к более детальному анализу религиоведения. Религиоведение начала и середины XX в. известно целой плеядой выдающихся ученых. Среди них – Рудольф Отто, Вильгельм Шмидт, Рафаэль Петтацциони, Жерар ван дер Леув. Всех этих религиоведов объединяют не столько широкий спектр научных интересов и глубина эрудиции, сколько наличие оригинального метода, благодаря которому они могли оперировать множеством различных фактов.

Например, Рудольф Отто (1879 – 1937) в своей монографии «Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его связи с рациональным» (1917) анализирует религиозный опыт разных эпох, культур и людей как проявление единого сакрального начала. Он использует методологию феноменологии, применяя ее для анализа различных религиозных переживаний.

Вильгельм Шмидт (1868 – 1954) известен своей теорией прамонотеизма (Urmonotheismus). Исходя из этой системообразующей идеи, Шмидт рассматривал различные древние и современные политеистические религии. Результаты его колоссальной работы изложены в монографии «Происхождение идеи Бога» (1955).

Необходимо упомянуть еще одного знаменитого исследователя религии – Жоржа Дюмезиля (1898 – 1986). Он занимался исследованием индоевропейских религий. Все многообразие индоевропейских верований он рассматривал как различные варианты единой трехчастной модели. Согласно этой модели, индоевропейское общество изначально делилось на три группы: жрецы, воины и земледельцы. Каждой социальной группе соответствовало одно из верховных божеств. Таким образом, пантеон индоевропейцев формировался вокруг трех различных по функции богов. В сжатом виде воззрения Дюмезиля изложены в монографии «Трехчастная идеология индоевропейцев» (1958).

Итак, первая половина XX в. была периодом расцвета религиоведения. Религиоведческие исследования имели не только высокую научную ценность, но также интересовали широкую общественность. Решающим фактором было наличие оригинальной методологии: религиоведы могли найти некий общий базис, некую парадигму религии, которая давала возможность системного анализа практически неограниченного количества частных фактов.

Однако со второй половины XX в. до наших дней религиоведение находится в глубоком методологическом кризисе. За последние 50 лет практически не выходило серьезных монографий, которые бы вызвали сильную реакцию в научном сообществе. Чаще всего религиоведы фокусируются либо на истории религиоведения, либо на анализе узкоспециальной темы, не обладающей высокой научной актуальностью. Мирча Элиаде (1907 – 1986) пишет об этом так: «Можно, конечно, ответить, что в наше время нет больше Макса Мюллера, Эндрю Ланга или Фрезера. … Современные историки религий отдают себе отчет в том, насколько непрочно и шатко слишком амбициозное обобщение. Но я сомневаюсь, что в какой–либо дисциплине творческий дух может отказаться от завершения своих чаяний по причине хрупкости и ненадежности результатов своих предшественников. … Не следует поддаваться парализующему ощущению огромности и необъятности задачи. Кроме того, следует освободиться от предрассудка, будто воистину подлинной формой научной работы оказывается «анализ», равно как и от веры, что к «синтезу» или «обобщению» следует стремиться уже в зрелом возрасте. Нет такой науки, представители которой посвящали бы себя исключительно «анализу», не выдвигая рабочей гипотезы или какого-нибудь «обобщения». Человеческий разум не может функционировать таким фрагментарным образом, это отрицательно сказывается на его творческих возможностях»(1).

Очевидно, что современные религиоведческие исследования во многом уступают аналогичным работам начала прошлого столетия. Однако у наших современников есть большое преимущество, которым не обладали наши предшественники. Речь идет об открытии и разработке наиболее фундаментальной методологической программы традиционализма. Можно с уверенностью сказать, что методология, разработанная Рене Геноном для анализа Западной и Восточной цивилизаций, идеально применима для религиоведческих исследований. Интеграция данной методологии в религиоведение позволит этой науке выйти из длительного кризиса и вновь стать серьезной и уважаемой дисциплиной.

Генон считает характерной чертой Западных исследователей склонность к поверхностному взгляду на вещи без проникновения в их суть: «Это обычный недостаток для людей Запада, который приводит к *странному беспорядку в мышлении*»(2) (курсив мой – А.А.). Именно в этом беспорядочном и хаотичном мышлении коренится проблема общего методологического кризиса религиоведения (и вообще всей Западной науки). Но в отличие от современной постнеклассической парадигмы, традиционализм предлагает четкую схему мышления, используя которую можно адекватно изучить религиозный мир человечества.

Традиционализм постулирует фундаментальное единство всех религиозных учений. Однако здесь не идет речь о некой видимости единства: Генон говорит об общем метафизическом принципе, который лежит в основе любой религии. Например, известная школа «Истории религии» (Religionsgeschichte) предлагает построить некую общую «морфологию религии», основываясь на таких данных, как дата почитания того или иного божества, некоторые схожие мифологические сюжеты, определенные сходства в изображении и проч. Даже не имея специального академического образования, можно сказать, что основываясь на таких второстепенных и малозначительных признаках,

выявить какой–то глубинный религиозный базис просто невозможно. Генон называет такой метод «синкретическим», то есть состоящим из «элементов различной природы, которые не связаны друг с другом на основе единого фундаментального принципа, а собраны вместе чисто «внешним» способом»(3). Смысловые узлы подобных гипотез «сами не только не имеют в своем содержании ничего традиционного, но, даже наоборот, берут свое начало из чисто современных и профанических по своему характеру концепций»(4).

Генон предлагает ориентироваться не на случайные совпадения, а на неизменный принцип, согласно которому функционируют религии. Этот принцип он называет «метафизическим» и во многих своих работах показывает, что этот принцип намного более фундаментален, чем каждая конкретная религиозная система, что метафизика предшествует религии. В «Кризисе современного мира» он пишет: «Существует только одна единственная метафизика, равно как и одна единственная истина. Но все меняется, когда мы переходим в сферу приложений метафизических принципов: во всем, что касается науки (имеется в виду традиционная наука – А.А.), а также социальных институтов, мы находимся уже в мире множества и разнообразия форм. Эти различные формы выражения единой истины и составляют основу различных традиционных наук»(5). В этом пассаже Генон говорит о «традиционных науках», в число которых в определенной форме включена и наука о религии, религиоведение.

Несмотря на столь широкую область применения, методологию Генона нельзя назвать простой абстракцией и упрощенчеством. Генон был не просто методологом и теоретиком, в первую очередь он был практиком. Чтобы понять, как работает методология традиционализма с фактическим религиоведческим материалом, можно ознакомиться с такими работами Генона как «Царь мира» и «Символизм креста».

Итак, религиоведческие исследования должны фокусироваться на метафизических (в геноновском смысле) корнях ре-

лигии. Концепция единой Примордиальной Традиции должна стать системообразующей не только для сравнительного религиоведения, но и для исследования морфологии религии.

Заканчивая разговор о религиоведении, следует также сказать о т.н. «практической пользе» науки. Здесь следует обратиться к монографии Эволы «Оседлать тигра». Эвола пишет: «Вся современная наука не имеет ничего общего с познанием; напротив, она основана на формальном отказе от познания в истинном смысле этого слова. Действительно, движущей силой современной науки является не идеал познания, но исключительно практическая потребность, можно даже сказать, что ею движет воля к власти, направленная не на вещи, а на природу»(6). Эвола говорит о направленности человеческой воли к власти на природу. Однако если мы говорим о религиоведении, то человеческая воля к власти здесь направлена на Небо, на божественный мир. О том, что ждет того, кто посягнул властвовать на Небе, красочно повествует Библия, об этом нет смысла говорить. Следует лишь отметить, что до тех пор, пока религиовед будет в своих исследованиях руководствоваться директивами правительства (как это происходит в США), не следует ждать от науки чего–то значимого. Исследователь религии должен руководствоваться чувством воли к Истине, чувством желания Божественного, только при такой установке возможен религиоведческий ренессанс.

Теперь следует обратиться к вопросу интеграции методологии традиционализма в богословские исследования.

Для рассмотрения этой проблемы следует обратиться к творчеству известного богослова XX в. Владимира Николаевича Лосского (1903 – 1958). Конечно, многие положения богословской системы Лосского, по меньшей мере, спорны и неоднозначны. Однако основа его богословских построений настолько близка идеям Рене Генона, что невольно возникает вопрос о том, насколько сам Лосский осознавал свою идейную близость к геноновскому традиционализму.

В своих работах Рене Генон пишет о «la Tradition», это французское слово восходит к латинскому глаголу «tradere». Владимир Лосский употребляет более привычный для православия термин «Предание», являющегося калькой греческого «parādosis»(7). Несмотря на это терминологическое различие, Генон и Лосский говорят об одном метафизическом понятии.

Обратимся к статье Лосского «Предание и предания». В ней Владимир Николаевич пишет о двух измерениях Предания: вертикальном и горизонтальном. Горизонтальное измерение это различные церковные предания (с маленькой буквы): Священное Писание, творения Святых Отцов, догматические определения соборов, акты мученичества и проч. Эта горизонтальная ось Предания формируется в рамках исторических и социальных условий, оно неким образом изменяется в течение времени. Лосский отличает Предание «от «преданий», которые нужно отнести вместе со Священным Писанием и всем тем, что может служить внешним и о́бразным выражением Истины, к той горизонтальной линии, на которой, ища определение Преданию, нашли мы одно только молчание. Итак, освобождая Предание от всего, что могло стать его проекцией в плане горизонтальном, чтобы дойти до предела нашего анализа, нам надо было войти в другое измерение»(8). Это другое измерение – вертикальная ось, то есть Предание par excellence: оно вневременно, неизменно, независимо ни от каких человеческих условностей. Пересечение вертикальной и горизонтальной осей, образующее крест, является локусом бытия Церкви.

Однако те же самые рассуждения мы находим в монографии Генона «Символизм креста»: «Знак креста очень четко представляет способ, которым достигается совершенное единение состояний бытия, гармонично и согласованно иерархизированной в ходе интегрального раскрытия по двум направлениям «расширения» и «вознесения». Действительно, это двойное раскрытие бытия может рассматриваться как осуществляющееся, с одной стороны, горизонтально, т.е. на неком уровне или

ступени определенного существования, а с другой стороны - вертикально, т.е. в иерархическом соподчинении всех ступеней»(9).

Начиная с XVIII в., богословские исследования фокусировались на «горизонтальной» плоскости: изучались Церковная история и догматика, рассматривалось развитие христианской письменности. В начале XVIII в. в теологических исследованиях все же еще чувствовался и «вертикальный» стержень, который организовывал богословскую мысль, который связывал каждое частное историческое событие с вечным Божественным фактором. Однако с развитием «либеральной теологии» в Германии конца XIX в. богословы забывают о трансцендентном измерении своей науки и полностью погружаются и историцизм, филологию и начетничество.

Современная постмодернистская посттеология превратилась в скольжение по этой горизонтальной плоскости, в деконструкцию преданий. Однако обращение к методологической модели, разработанной Геноном и Лосским, позволит теологии выйти за состояния стагнации.

Теология должна вновь стать теоцентричной. Необходимо вновь найти то вневременное вертикальное измерение богословия, которое может структурировать все loci theologici в единую систему. Генон пишет об этой системообразующей функции: «Вертикальная ось … пересевает каждую горизонтальную плоскость в ее центре, т.е. в точке, где реализуется равновесие, в котором как раз и пребывает это проявление, или, другими словами, полная гармонизация всех определяющих элементов соответствующего состояния существа»(10). Эта вертикальная ось и есть единое Церковное Предание, которое, в отличие от многих преданий не подвластно деконструкции, поскольку имеет нечеловеческую природу. Говоря словами Генона, Предание есть «само по себе не-действующее и не-проявленное, не затрагиваемое или изменяемое чем бы то ни было, и одновременно способное ко всякому действию и всякому проявлению

именно потому, что оно вне всех действий и всех частных проявлений»(11).

В завершении следует отметить следующие вещи. Во-первых, методологическая программа, разработанная Рене Геноном и откорректированная и дополненная другими традиционалистами может быть интегрирована в современное религиоведение и богословие. Центральная идея единой примордиальной Традиции может стать системообразующей для этих наук. Вертикальное и горизонтальное проявление Традиции также должно получить статус методологической аксиомы.

У богословских исследований должен быть лишь один ориентир – это вертикальная ось, напрямую связующая земные реалии с миром Божественного(12). Богословие как комплекс различных дисциплин (догматика, библеистика, патрология…) должно преподаваться в каждом высшем учебном заведении, если мы хотим восстановить связь с Традицией и возродить традиционные науки, поскольку для Европы путь к метафизике лежит только через религию, о чем мы можем прочесть и у Генона: «Западная традиция, начиная с распространения на Западе христианства, проявляется исключительно в форме религии»(13). В отличие от богословия, религиоведение должно сфокусироваться на изучении различных «горизонтальных», частных проявлений единой Традиции. Сравнительное религиоведение сможет получить новую перспективу исследований, поскольку методология традиционализма не ориентирована на поверхностный анализ на первый взгляд схожих явлений. Совсем наоборот, метод Генона направлен на анализ наиболее базовых парадигм, согласно которым функционируют различные религии. Изучение этого единого религиозного принципа даст новый толчок к развитию сравнительного религиоведения и морфологии религии.

Итак, если богословие сосредоточит свои силы для исследования вертикальной оси Традиции, а религиоведение – для различных «горизонтальных» проявлений, то в этом случае

можно будет ждать настоящее религиозное возрождение. Единственное, что для этого нужно – это более глубокий анализ методологии традиционализма и его фактическое применение в фундаментальных гуманитарных исследованиях.

Примечания

(1) Элиаде М. Ностальгия по истокам. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. С. 80 – 81, 85 – 86.
(2) Генон Р. Очерки о Традиции и метафизике. СПб.: Азбука–классика, 2010. С. 25.
(3) Генон Р. Очерки о Традиции и метафизике. СПб.: Азбука–классика, 2010. С. 41.
(4) Генон Р. Очерки о Традиции и метафизике. СПб.: Азбука–классика, 2010. С. 41.
(5) Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. С. 52.
(6) Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 259.
(7) Известный православный традиционалист Жан Бьес (р. 1933) в своих записях отмечал, что на горе Афон один из старцев возводил греческое слово parādosis (Предание) к слову paradīsos (Рай). Подобные коннотации вполне соответствуют значению слова Предание. Поэтому предпочтение следует оказывать греческому слову parādosis, а не латинскому traditio.
(8) Лосский В.Н. «Предание и предания» // Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 435.
(9) Генон Р. Символизм креста. М.: Беловодье, 2008. С. 55.
(10) Генон Р. Символизм креста. М.: Беловодье, 2008. С. 169.
(11) Генон Р. Символизм креста. М.: Беловодье, 2008. С. 169 – 170.
(12) Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. С. 75.

СЕКЦИЯ II

Традиция против Постмодерна

Универсальность авраамического монотеизма
Откровение Святого Иоанна и Марсельское Таро
Традиция в консервативно–революционной оптике
Новое государство как символ духовного возрождения
Дух утопии и революционная практика
Политика Постмодерна как симуляция Политического
Традиционное общество и модернизация:
теоретико–методологический аспект
Археофутуризм против Постмодерна
Консервативная революция и вопрос преемственности элиты
Интерпретация символики горизонтальных и вертикальных нитей
в метафизике Рене Генона
Тютчев о Традиции, Революции и России
Теургическая Доктрина Нерастворимости
Традиционная этническая религия в Беларуси

СЕКЦИЯ II. ТРАДИЦИЯ ПРОТИВ ПОСТМОДЕРНА

(вводные тезисы)

1. В традиционализме как философии и мировоззрении наличествует жестко революционный компонент. У Юлиуса Эволы он выражен эксплицитно (тезис о восстании против современного мира). Но у Генона он также присутствует, и в не меньшей, если не в большей степени (в этом смысле вполне релевантна статья Рене Алле «Генон и Маркс»). Две формы – современность и Традиция – полностью противоположны. Поэтому традиционалист заведомо стоит в оппозиции к современному миру (как белый в отношении к красному, марксист – к капиталисту и т.д.). Современный мир – в большинстве, следовательно, традиционалист есть повстанец, революционер, воин против «темного века».

2. На Западе сегодня это далеко не всегда имеет место. Традиционалист вполне может быть социальным конформистом или маргинальным неоспиритуалистом. То есть налицо контаминация традиционалистской среды тем, что является ее антитезой – современным миром. Если традиционалист не является абсолютным повстанцем, он не традиционалист. Эвола полагал, что бороться надо всегда – и боролся. Генон считал, что все потеряно с человечеством, и удалился от него, продолжая метать из Каира молнии гнева. Никто из них не стал клерком или социальной шестеренкой современного мира. Тот, кто стал, тот предатель традиционализма. Его надо вычеркнуть.

3. Итак, традиционализм недействителен вне контекста радикальной войны, вне повстанческой зоны. Эта зона может быть разнообразной, но она должна быть именно самой собой. Тот, кто не считает, что нынешний мир заслуживает лишь унич-

тожения и не работает в этом направлении, тот может идти вон. Но это только предпосылка традиционализма. Дальше самое интересное: как организовать повстанческую зону и как соотнести ее структуру с мутациями парадигмы в сторону Постмодерна? Вот как стоит вопрос. И никак иначе.

4. Традиционализм не может не иметь политического и идеологического измерения. Нельзя жить в мире и быть свободным от мира. Мир есть вызов, и требует от нас ответа. Традиционалисты обязаны его дать. Этот ответ плохо сочетается с современными идеологиями: либерализмом, коммунизмом и фашизмом. Все эти идеологии отражают ткань современного мира. Значит, традиционализм нуждается в новой теории. Мы называем ее Четвертой Политической Теорией. Этой теории пока нет, но она должна быть. Значит, она будет. Традиционалист не может быть либералом, более того он должен быть антилибералом. Но он не может быть имманентным антилибералом, он должен отрицать в либерализме абсолютно все – индивидуума, человека, свободу, рынок, прогресс, капитал, наслаждение, право, развлечение, потребление, Запад, США, права человека и т.д. Но не во имя класса (пролетариат) и не во имя расы (нацизм), но во имя Традиции.

5. Когда были все три политические идеологии, у традиционалиста имелся смущающий выбор и маргинальная позиция. Сегодня – нет. Традиционалист выходит на авансцену политического процесса. Он отрицает либерализм тотально и абсолютно, в корнях и ветвях, в стволе и даже в почве. Не просто свалить дерево либерализма, но вывести вон и выкинуть во мглу кромешную саму почву, на которой это уродство пустило ростки, – такова задача.

6. Традиционализм должен стать ядром Четвертой Политической Теории. Ни у одной современной политической группы нет столь связного видения ситуации, как у традиционалистов. Нет опасности, что кто–то примкнувший к антилиберальному джихаду собьет традиционалистов с толку; напротив, вступив

на него, лучшие сами придут к традиционализму, а худшие все равно послужат правому делу. Традиционалисты должны быть мировой революционной контрэлитой. Их противник – глобальная элита. В конце времен миром правит антихрист/даджал. Все те, кто имеют власть в современном мире, его марионетки, т.к. они идут на компромисс с духом современности, а это – дух анти–Традиции. Либо эта элита, либо мы. С ней должна быть развернута планетарная война. Силен антихрист? Бесспорно. Бог – сильнее.

7. Современность сегодня мутирует. Появляется новая (пост) реальность – виртуальность. Это ставит перед традиционалистом новые проблемы. Мы приблизительно знаем, как быть в случае восстания против современного мира. Но как быть с восстанием против постсовременного мира? Мы не ставим под вопрос, что именно *это* необходимо. Мы хотим понять *как*?

8. Чтобы понять *как*, надо опознать, *что* такое Постмодерн. Для традиционалиста это довольно просто: «открытие Яйца Мира снизу», Гоги и Магоги, ворвавшиеся в наш мир, тотальное демоновселение (пандемия посессии), то есть «великая пародия» или «царство–наоборот», дьявольская карикатура на жизнь, человека, государство, порядок. Но карикатура на *что*? Не на Модерн. На Традицию. А значит это карикатура на нас, на традиционалистов. В Постмодерне мы сталкиваемся не просто с *иным*, нежели мы сами и ценности, которые мы защищаем. Мы сталкиваемся с симулякрами нас самих, с лже-Традицией. Что–то подобное Генон имел в виду в концепте «контр-инициации».

9. Мутация парадигмы Модерн–Постмодерн требует масштабной *ревизии методов* традиционалистской борьбы. Вместе с тем, это требует *нового мастерства* в «оседлании тигра», а также «новой бдительности». Постмодерн – это наше кривое зеркало. Как дьявол есть обезьяна Бога, а Майя и Кали суть Шакти Принципа. Надо мыслить Постмодерн не дуально. Нас

раздваивает, мы же должны собираться воедино; только так мы завершим иллюзию мира.

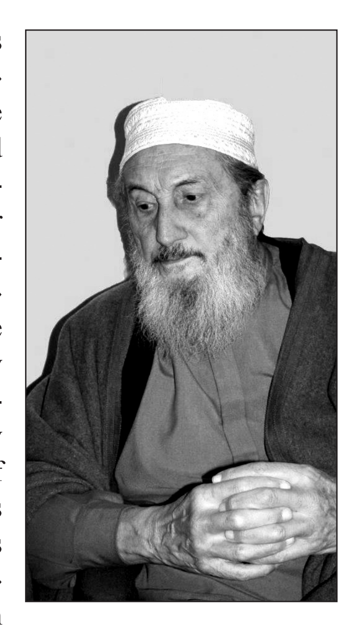
10. Принцип материи, по Плотину и Сухраварди, это «*задержка*». Внешний мир – *мир задержки*. Задержка – суть иллюзии. Все силы иллюзии брошены сегодня на то, чтобы протянуть это недоразумение, называемое человечеством, еще хоть какое–то время. Наша задача развеять эту иллюзию. Мы ответственны за то, чтобы конец мира как конец иллюзии наступил *вовремя*.



Shaykh Abd

al–Wahid Pallavicini

THE UNIVERSALITY OF ABRAHAMIC MONOTHEISM



Even in an age like ours, which has been rightly called «Unreasonable,» science and religion would not be the two terms of an antithesis if we could only add an attribute to each term: «sacred» for science and «orthodox» for religion, so that we can speak of «sacred science» and «orthodox religion.» In the same way, our age would not be so «unreasonable» if we would only remember that even human reason itself is not considered by every really «sacred science» to be independent of another non–antithetic term which is represented by the «intellect.» This is the reflection of the «divine intellect» which has made us « ‘ala suratihi», in «His image and resemblance», as is said in every orthodox religion, meaning a Revelation given to everyone by the One and Only God of Abrahamic Monotheism.

At a time when words have lost their meaning, and not just their etymological sense, please forgive the pleonasm in the title of my speech: for to speak of «monotheism» should not have a different sense from that of «universality», although the latter refers to the design of the Unicity «of the God», as our immigrant fellow–believers would say, which translate the Arabic name Allah, unicity which is already contained in the expression «monotheism» and reaffirmed in this Universalism, or rather «Universality», which turns «towards the One», the one God of Abraham.

It is this Abrahamic origin which brings us closer to our Jewish brothers, who did not want to conclude the Prophecy with the coming of the Prophet Moses (ʻas), through whom the Word of God was made «Law» and which continued after him, to enable us Muslims, the last to arrive, to be equally able to see the prophetic comings, up to the final coming of the Koranic revelation, which was given to us by the last of the prophets, the ummi, literally «unlettered», Muhammad (sʻaws).

The character «unlettered», referring to the Prophet Muhammad (sʻaws), ummi in Arabic, is a word that stands not only for the Islamic community but also «the mother», which is the source of our existence, may be closer to the figure of the Virgin Mary, who in her immaculate innocence, represents the «virgin» terrain in which God wrote his «Word», in the same way that He engraved in the heart of the Prophet the verses of our Holy Koran, which also represents His un–incarnate Word.

It enables us to also include in the prophetic succession, which faithfully reflects the temporal succession of the Abrahamic monotheistic Revelations, the figure of Sayyidna ʻIsa (ʻas), our Lord Jesus Christ, regarded by Muslims as Ruh Allah, «Spirit of God «, and whose Second Coming is awaited, together with our Christian brothers, as an» announcement of the Hour of the End «, an eschatology which is also present in the form of the Messianic expectation of our brothers the Jews.

It should be clearly understood that this «universalism», the fact that we are all directed towards the One God of Abraham, does not involve either syncretism or a mixture of the traditional forms or even relativism because, effectively, everything is relative before the Absolute. Instead, «universalism» requires the recognition of the equal personal dignity of a believer in any orthodox faith which, as such, necessarily entails the recognition of the salvific worth of its dogmas, even though they may all differ from each other.

To counter these views, we took the liberty of sending a letter to the Pope on the occasion of his visit to the Synagogue of Rome in January 2010:

«Your Holiness, in Italy, where Islam has not been present for seven centuries, perhaps since the time of Frederick II, might an old Italian Muslim be allowed to feel some nostalgia for a unique period of history when the wise men of the three monotheistic revelations, from Maimonides to St. Albert the Great to Muhyiddin Ibn ‘Arabi, encouraged each other along the path to God within their own different faiths?

Could your august presence today at the Synagogue of Rome not perhaps give us hope that, at least on an intellectual level, representatives of the different religions can still come together in this world that needs an example of a return to holiness in preparation for the Messiah’s coming that we are all awaiting, as proof of the sacrifice that has led us to give a meaning to our life on this earth, where God has brought us together? ».

Without wishing to stray too far from the topic proposed for this encounter, I would like to extend the concept of «victims of violence» beyond women to all religious men, in a world that seems to have forgotten the meaning of the sacred which, in the words the First Letter of Saint Peter, made of us all «a nation of priests consecrated to God».

Particularly for us in Italy, where such a consecration seems reserved only for those who legitimately represent it as a member of a clergy, something specific to a single confession, but excluding

those belonging to other religions, who do not seem to have the right to such sacredness even though they too were born in Italy.

On a personal note, I have just returned from a meeting with the Italian President Napolitano, where the King of Jordan was the guest of honour. «Do not judge by appearances», I said, «I'm Italian». «But God forbid, don't think about it», he said, implying that also an Italian can be Muslim in Italy.

«But God forbid», I wanted to reply, «that there should be an official recognition of Islam as a religion». Italy is the only country in the world where Islam is not officially recognized as being equal to the other monotheistic faiths. But whenever we point out this absurdity to our non–Italian brother Moslems, they never want to believe us.

As is clear from some recent statements, Christianity today does not seem to be a civil super– religion: by misinterpreting the proclaimed historic meeting with God on earth, there is the risk of forgetting that long–awaited return of the Messiah that we Muslims have the duty to remind everyone about before it's too late.

We are, in fact, drawing near to an eschatological time, foreseen by all faiths, for which we must prepare ourselves and rediscover the meaning of our lives in which God has asked us to make a choice of being with Him or without Him and, if we stand with Him, to accept the prophetic messages that have been passed on to us since the creation of man.

Islam is not the third revelation of Abrahamic Monotheism and this «Abrahamic» Monotheism does not go back to Abraham, but has always been «monotheist», even before Abraham, because God has never ceased to be «One» for all men on earth, or at least for those who want to obey Him.

This is the meaning of the word Islam, which means submission to the One God, just as «Muslims» are literally all those who obey Him; even though they may be called «Jews» or «Christians», or even belong to one of the earlier orthodox religions.

«I existed when Adam was still between water and clay», says the Prophet, which echoes the words of Jesus Christ: «Before Abra-

ham was, I am, » because the immortal «Spirit of God, » as we Muslims call Jesus, could not have been not present even before the creation of the world, to instill in men the consciousness that they too have been made «in the image and likeness of God. »

It is precisely this likeness which allows men to be able to identify with the absolute Divine Presence through the rituals required by the various religions that have followed each other with the passing of time, in order to renew the possibility of knowing that Knowledge remains the only purpose of human life on this earth.

But what knowledge is this? The Knowledge of God! Because «If God became man,» as we are reminded by a saying of early Christianity that is still preserved in the doctrine of the Eastern Orthodox Church, it is because «... man becomes God» not through the affirmation of human individuality, but with the death of his egocentric nature as reflected in the exclusivity of his choice of faith.

Naturally, some historical events may not coincide with those in other theologies, but the «Logos» which generated them is God Himself, who is above history; that is to say «meta–historical» as it is «metaphysical». It is the «divine point of view» above all logic, even theological, in which it is manifested according to the time and place which, to paraphrase René Guénon, of whom I have the honour of bearing the Islamic first name, together represent the dimensions of the symbolism of the Cross.

In referring to this same symbolism, we would like to consider the Orthodox cross which, in its representation of the truth present in each revealed revelation, and therefore «relative», has not two but three dimensions, adding to the dimensions of length and width that of height, or rather «depth», so recalling the «Pax profunda», or «Great Peace», that a «Sufi Saint of the Twentieth Century» would wish for whoever still desired, in these latter days, to understand the meaning of the «triple dimension», which is equally present in the universality of Abrahamic monotheism.

To conclude, I wish to refer to the question that this same Muslim saint addresses to those, among the usual «doctors of the law», who criticize him for the fact that his tasbih, his rosary, resembled the shape of a cross: «And we» he said, holding his arms at shoulder level», what shape do we resemble? »

Assalamu ‘alaykum wa Rahmatullahi wa barakatuHu,

May the peace of the Lord be upon you all.

Шейх Абдуль-Вахид Паллавичини

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ АВРААМИЧЕСКОГО МОНОТЕИЗМА

Даже в такой век как наш, справедливо названный «неразумным», наука и религия могли бы не быть противоположностями, если б мы могли добавить следующие признаки к каждому из понятий: «сакральный» – для науки, и «ортодоксальный» – для религии, чтоб можно было говорить о «сакральной науке» и «ортодоксальной религии». Таким же образом наш век мог бы не быть таким «неразумным», если бы мы только помнили, что даже за человеческим разумом самим по себе любой из действительно «сакральных наук» не признается право на независимость от другого не противоположного понятия «интеллекта». Это – отражение «божественного интеллекта», которое сделало нас «ala suratihi», «по Его образу и подобию», как говорится в любой ортодоксальной религии, что означает Откровение, данное каждому Единым и Единственным Богом авраамического монотеизма.

В эпоху, когда слова потеряли свои значения, а не только свой этимологический смысл (пожалуйста, простите плеоназм в заголовке моего текста), «монотеизм» не должен иметь отличный от «универсальности» смысл, хотя последняя отсылает к

идее «Единичности Бога», к переводу арабского имени Аллах, как сказали бы наши братья по вере из иммигрантов; единичность, которая уже подразумевается в понятии «монотеизм», подтверждается в этом универсализме, точнее – «универсальности», которая обращается «к Единому», единому Богу Авраама.

Это тот авраамический исток, что сближает нас с нашими братьями–иудеями, не пожелавшими завершить Пророчество с появлением Пророка Моисея, через которого Слово Божие стало «Законом», продолженным после него для того, чтобы дать возможность нам, мусульманам, последним из пришедших, увидеть пророческие явления в соответствии с последним Откровением Корана, которое дал нам последний из пророков, умми, буквально – «неграмотный», Мохаммед.

Признак «неграмотный», отсылающий к Пророку Мохаммеду («умми» на арабском языке), означает не только исламское сообщество, но также «мать», источник сущего, возможно, близкий к фигуре Девы Марии, которая в своей непорочности представляет «девственное» пространство, на котором Бог написал свое «Слово», точно также как Он запечатлел в сердце Пророка строки нашего Священного Корана, который также воплощает Его бесплотное Слово.

Это позволяет нам также включить в преемственность пророков, которая правдиво отражает временную преемственность авраамических монотеистических Откровений, фигуру *Саййидина Иса*, Господа Исуса Христа, почитаемого мусульманами как Рух Аллах, «Дух Божий», чье Второе Пришествие ожидаются вместе с нашими братьями–христианами как объявление о Часе Конца, эсхатологии, которая также существует в форме мессианского ожидания наших братьев–иудеев.

Нужно четко понимать, что этот «универсализм», тот факт, что мы все обращаемся к Единому Богу Авраама, не содержит ни синкретизма, ни смеси традиционных форм, ни даже релятивизма, потому что, по сути, все относительно пред Абсолютом.



Вместо этого «универсализм» нуждается в признании равного личного достоинства верующих любой из ортодоксальных религий, которое как таковое обязательно предполагает признание искупительной ценности их догм, даже не смотря на то, что они все могут отличаться между собой.

Чтобы ответить носителям таких взглядов, мы воспользовались правом написать письмо Папе во время его визита в Синагогу Рима в январе 2010:

«Ваше Святейшество, в Италии, где ислам не был представлен в течение семи столетий, возможно, со времен Фридриха II, может ли старый итальянский мусульманин иметь возможность испытывать некоторую ностальгию по уникальному периоду истории, когда мудрецы, представлявшие три монотеистических Откровения: от Маймонида до Святого Альберта Великого и Мухйиддина Ибн Араби поддерживали друг друга на пути к Богу в рамках своих различных вер?

Может ли присутствие Вашего Святейшества в Синагоге Рима дать нам надежду, что хотя бы на интеллектуальном уровне представители разных религий могут сблизиться в этом мире, нуждающемся в примере возвращения к святости при приготовлении к приходу Мессии, которого ждем мы все, как свидетельство жертвы, что привела нас к приданию смысла жизни на этой земле, где собрал нас Господь?»

Не желая уходить слишком далеко от темы, предложенной на этой встрече, я хотел бы перенести концепцию «жертв насилия» с женщин на всех религиозных людей в мире, которые, по всей видимости, забыли смысл сакрального, что, говоря словами Святого Петра, сделало нас всех «народом священников, служащих Богу».

В частности, у нас в Италии, где такое служение, похоже, зарезервировано исключительно за теми, кто законно представляет его в качестве духовенства, будучи как будто чем–то характерным для одной конфессии и исключающим принадлежащих к другим религиям, которые представляются как не имеющие права на такую сакральность, даже не смотря на то, что они тоже родились в Италии.

Я только что вернулся со встречи с президентом Италии Наполитано, где почетным гостем был Король Иордании. «Не судите по внешнему виду, – сказал я, – я – итальянец». «Но помилуй Бог! Не думайте об этом», – сказал он, имея в виду, что итальянцем может быть и мусульманин в Италии.

«Но помилуй Бог! – хотелось мне ответить. – Должно быть официальное признание ислама как религии». Италия – единственная страна в мире, где ислам не признан официально в качестве равной с другими монотеистическими религиями. Но каждый раз, когда мы обращаем внимание наших неитальянских мусульманских братьев на эту абсурдность, они не хотят нам верить.

Как становится ясным из вышесказанного, христианство сегодня не представляется гражданской сверхрелигией: из-за

неверного истолкования оглашенной встречи с Богом на Земле есть риск забыть об этом долгожданном возвращении Мессии, о котором мы, мусульмане, обязаны напоминать всем, пока не стало слишком поздно.

Мы, фактически, приближаемся к эсхатологической эпохе, предсказанной всеми религиями, к которой мы должны готовиться самостоятельно, пересматривая смысл наших жизней, в которых Бог предлагал нам сделать выбор – быть с Ним или без Него – и, если мы с Ним, принять пророческие послания, которые передавались нам со времени сотворения человека.

Ислам – не третье проявление авраамического монотеизма, а этот «авраамический» монотеизм не отказывается от Авраама, но всегда был «монотеистичным», даже до Авраама, потому что Бог никогда не переставал быть «Единым» для всех людей Земли, по крайней мере, для тех, кто хочет следовать Ему.

Таково значение слова «ислам», означающего покорность Единому Богу, как «мусульмане» – это дословно те, кто следуют Ему, даже несмотря на то, что могут называться «иудеями» или «мусульманами» или даже принадлежать к одной из более ранних ортодоксальных религий.

«Я был, когда Адам еще был между водой и глиной», – говорит Пророк, отражая слова Исуса Христа: «Прежде, нежели был Авраам, Я есмь», потому что бессмертный «Божий Дух», как мы, мусульмане, зовем Исуса, не мог не существовать даже до создания мира, вселяя в людей осознание того, что они тоже были созданы «по образу и подобию Бога».

Именно это подобие позволяет людям отождествлять себя с Божественным Присутствием через ритуалы, обусловленные различными религиями, следовавшими друг за другом в течение времени для того, чтобы увеличить вероятность понимания, что Знание остается единственной целью человеческой жизни на Земле.

Но что это за знание? Божественное Знание! «Если Бог стал человеком...», как напоминает нам раннехристианское изре-

чение, которое до сих пор хранится в вероучении Восточной Православной Церкви, то это случилось для того, чтобы «… человек стал Богом» не через утверждение человеческой индивидуальности, а со смертью своей эгоцентричной природы, отраженной в эксклюзивности его выбора веры.

Разумеется, некоторые исторические события не совпадают со своими аналогами в других теологиях, но «Логос», их сгенерировавший, есть Сам Бог, а Он – над историей; иными словами, это – «метаистория», как «метафизика». Это «божественная точка зрения», находящаяся сверх всякой логики, даже теологической, в которой она проявляется в соответствии со временем и местом, которые, если перефразировать Рене Генона, чье имя я имею честь носить в качестве первого мусульманского имени, вместе представляют измерение символизма Креста.

В связи с этим же символизмом мы бы хотели рассмотреть православный крест, который в своем изображении истины представлен в каждом явленном Откровении, а потому «относителен» и имеет не два, а три измерения, прибавляя к измерениям длины и ширины измерение высоты или, скорее, «глубины», таким образом обращаясь к «Pax profunda» или «Великому покою», которого «Суфийский Святой Двадцатого Века» желает любому, кто все еще хочет в эти последние дни понять значение «тройного измерения», которое одинаково существует в универсальности авраамического монотеизма.

В заключение я хочу обратиться к вопросу, который все тот же Святой мусульманин задает тем из обычных «законоучителей», кто критикует его за то, что его тасбих, его четки напоминают форму креста: «А мы, – говорит он, держа свои руки на уровне плеч, – какую форму напоминаем мы?»

Assalamu ‘alaykum wa Rahmatullahi wa barakatuHu,

May the peace of the Lord be upon you all.

Пусть покой Господа будет со всеми вами.

Christian Bouchet

ALAIN DANIÉLOU, LA TRADITION ET L'HINDUTVA

Alain Daniélou, un Européen converti à l'hindouisme, homosexuel notoire, fils d'un ministre de la République française et frère d'un cardinal de l'Église catholique, tient une place toute particulière dans la nébuleuse traditionaliste française.

Une place que je pourrais qualifier de marginale, non pas parce qu'elle serait insignifiante mais parce que, stricto sensu, Alain Daniélou se situe bien à la marge du mouvement traditionaliste français.

Pourtant, notre homme mérite d'être lu et médité car il présente, à mes yeux, la meilleure approche qui soit de l'Inde, de sa Tradition, de la possibilité d'un rattachement à celle–ci et, surtout, parce qu'il effectue une critique aussi opportune qu'acéré du nationalisme indien dans ses versions laïques ou religieuses conçues comme un anti–traditionalisme.

Cette courte présentation de sa vie et de sa pensée sera ordonnée autour de trois points: sa biographie, sa vision de l'hindouisme et sa critique de l'hindutva.

I – Une biographie

Alain Daniélou est né à Neuilly–sur–Seine, a proximité immédiate de Paris, le 4 Octobre 1907. Sa mère, Madeleine Clamorgan, descendait d'une très ancienne famille de la noblesse normande, catholique fervente, elle fonda un ordre religieux ; son père, homme



politique d'origine bretonne, de gauche et anticlérical, ami d'Aristide Briand, fut plusieurs fois ministre sous la III° République.

Alain Daniélou reçut une éducation de qualité, avec des maîtres choisis parmi les meilleurs pour lui seul. Doué pour les arts, et tout particulièrement la musique et la peinture, il étudia le chant avec le célèbre chanteur de lieder Charles Panzéra, la danse classique avec Nicolas Legat, qui était le maître de Nijinski, la composition avec Max d'Olonne. De 1927 à 1932, il participa activement à la vie artistique de l'époque, il fréquenta alors Jean Cocteau, Max Jacob, Jean Marais, Diaguilev, Stravinsky, Nicolas Nabokov, Maurice Sachs, et bien d'autres.

Dans le même temps, Alain Daniélou développa une âme d'aventurier. Il fit, en 1932, un voyage d'exploration dans le Pamir afghan devenant ami avec celui qui sera le roi d'Afghanistan sous le nom de Zaher Sha, et, en 1934, il participa à un raid automobile Paris–Calcutta. À la même période, il séjourna chez Henry de Monfreid dans son fief d'Obock sur la Mer Rouge.

C'est ce goût de l'aventure qui le fit partir, avec le photographe suisse Raymond Burnier, pour une longue errance à travers l'Afri-

que du Nord, le Moyen-Orient, l'Indonésie, la Chine et le Japon, avant de se fixer, finalement, en Inde.

Tout d'abord, comme nombre d'Occidentaux de l'époque, Alain Daniélou va fréquenter la communauté, new age avant l'heure et furieusement moderne, organisée par Rabindranath Tagore à Shantiniketan.

Puis Alain Daniélou va se retirer à Bénarès, dans un palais dominant le Gange où il vivra quinze ans. C'est là que sa vie va changer, il va y découvrir la Tradition. Il étudie alors la musique classique indienne auprès des meilleurs maîtres, et apprend le hindi et le sanskrit avec les pandits locaux afin d'accéder sans le filtre de la langue à la sagesse indienne. Bientôt, il devient le disciple d'un sannyasi célèbre, swami Karpâtrî, dont il traduit certains écrits et qui le fait initier par un de ses proches aux rites de l'hindouisme shivaïte et du tantrisme. Connu, à partir de ce moment, sous le nom de Shiva Sharan (le protégé de Shiva), il est nommé professeur à l'université hindoue de Bénarès et, en 1949, directeur du collège de musique indienne. Il correspond avec René Guénon sur les approches philosophiques et religieuses de l'hindouisme shivaïte et traduit en hindi un certain nombre de ses écrits afin qu'ils soient publiés dans la revue Siddhanta publiée par swami Karpâtrî et dont la traduction française du titre signifie «Tradition ».

En 1954, Alain Daniélou quitta Bénarès pour prendre la direction de la bibliothèque des manuscrits et des éditions sanskrites de la Société théosophique à Adyar près de Madras. Il est surprenant qu'il ait accepté ce poste, étant donné l'aspect fondamentalement anti–traditionnel de ce mouvement, mais il est aussi logique, de ce fait, qu'il n'y resta pas. Deux ans plus tard, en 1956, il fut nommé à l'Institut Français d'Indologie de Pondichéry.

En 1960, Daniélou quitta l'Inde pour revenir en France où il fut rattaché à l'École française d'Extrême–Orient. Puis il créa, en 1963, l'Institut international d'études comparatives de la musique de Berlin. Il entrepris alors d'organiser des concerts pour les grands musiciens de l'Asie et de publier des collections de disques de musiques

traditionnelles sous l'égide de l'Unesco. Il fut ainsi à l'origine de la découverte de la musique classique indienne et asiatique en Occident qu'il sortit du folklore où elle était jusqu'alors cantonnée.

Parallèlement, il publia de nombreux ouvrages sur l'Inde, sa société, son architecture, sa tradition avec un accent particulier mis sur le shivaïsme et le yoga, qui furent traduits et publiés dans une dizaine de langues.

Bien qu'il reçut de nombreuses manifestations de reconnaissance sociale – il fut fait Officier de la Légion d'Honneur, Officier de l'Ordre national du mérite et Commandeur des Arts et des Lettres en France, reçut en 1981 le prix Unesco de la musique, fut désigné « Personnalités de l'Année » en 1989 et nommé Professeur Emeritus, en 1992, par le Sénat de Berlin – Alain Daniélou était resté un homme particulièrement libre, ne craignant pas de fréquenter les dissidents et d'afficher des idées en totale opposition avec le monde moderne, ce qui fit que j'eu l'occasion de le croiser à la fin des années 1980.

Alain Daniélou est décédé en Suisse le 27 Janvier 1994 et, en bon hindou, a demandé à être incinéré.

II – Une approche particulière de l'hindouisme

On peut considérer que, bien qu'il se rattachât par sa famille et son éducation au catholicisme, Alain Daniélou était un traditionaliste polythéiste. Cependant, il n'était nullement un néo–païen au sens recréationniste et identitaro–ethnique où ce courant, éminemment anti–traditionnel s'est développé en Occident.

Absolument convaincu de l'importance de la culture et de la religion véhiculées par l'Hindouisme Alain Daniélou avait opéré une véritable conversion et, depuis la fin des années 1930, il se considéra comme un Hindou et cela jusqu'à son décès puisque dans le dernier interview qu'il donna avant sa mort, il rappela : «l'Inde est ma vraie patrie».

Dans son livre de mémoires, Le Chemin du Labyrinthe, il précisait : «La seule valeur que je ne remets jamais en question est celle des enseignements que j'ai reçus de l'hindouisme shivaïte qui refuse tout dogmatisme car je n'ai trouvé aucune forme de pensée qui soit allée aussi loin, aussi clairement, avec une telle profondeur et une telle intelligence, dans la compréhension du divin et des structures de monde».

Dans deux autres ouvrages Shiva et Dionysos et La Fantaisie des Dieux et l'Aventure Humaine il envisagea les problèmes d'un Occident égaré ayant perdu sa propre tradition et éloigné l'homme de la nature et du divin, et il insista sur le fait que l'hindouisme était la solution car la seule voie possible de retour à notre plus lointain passé. À ses yeux, les rites et les croyances du monde occidental ancien étant très proches du shivaïsme et très aisément expliqués à l'aide des textes et des rites préservés en Inde.

Dans un entretien accordé au journal Paris Match en 1985, il précisa ainsi sa pensée: «L'Inde et l'Occident ne sont pas des mondes séparés. L'Inde est seulement un endroit privilégié qui a conservé une certaine forme de savoir que nous avons presque totalement perdue. Il est normal, si nous voulons récupérer notre savoir, que nous puissions être aidé par celui de l'Inde».

Très hostile au libéralisme et au marxisme, soucieux du respect des races et des cultures, il militait pour une société de castes harmonieuse et cohérente et refusait la démocratie égalitaire nivelatrice, optait pour la liberté, les différences et le pluralisme, toutes choses allant à contre–courant des modes et idéologies actuels.

Dans le même entretien de 1985, il explique ainsi sa position: « L'Inde est peut–être la seule société multiraciale qui a su trouver son équilibre. Il y a toujours eu en Inde des populations très diverses, des tribus primitives apparentées aux indigènes d'Australie, des Dravidiens dont la civilisation est apparentées à celle des Sumériens, des Aryens, des Scythes, des Parthes, des Chinois, des Mongols. Afin de faire coexister tous ces gens, il faut, selon les principes indiens, deux choses essentielles: d'abord éviter les mélanges,

car une communauté ne peut survivre avec sa culture, sa langue et sa religion que si elle reste autonome. D'autre part, il faut trouver des fonctions pour les gens selon leurs aptitudes. Il faut leur trouver un métier. Cela donne une société extraordinaire, très accueillante, où l'on voit des communautés vivre côte à côte dans la même ville et qui n'ont pas le même statut légal, le même système d'héritage, qui ne croient pas aux mêmes dieux, qui n'ont pas les mêmes coutumes et qui, souvent, ne parlent pas la même langue. Et au fond, tout cela marche très bien».

Cela étant posé, nombre d'Occidentaux se sont rattachés à l'hindouisme et ils l'ont quasiment toujours fait de la manière la plus anti–traditionnelle qui soit. Cela pour une raison simple: leur orgueil et leur imprégnation totale par les idées de l'Occident, leur fait refuser le système des castes. Or, nous dit Daniélou, « dans le monde hindou, tout le monde a sa place à condition de ne pas prétendre être autre chose que ce que l'on est par le hasard de la naissance ». D'où son rattachement humble à l'hindouisme par la caste des artisans, celle des musiciens, lui qui était issu de la grande bourgeoisie française. Il l'a relaté de cette manière: « On peut assez facilement pénétrer dans l'hindouisme par les castes artisanales. Il faut, je crois, toujours entrer par la voie des humbles. (…) J'étais un shoudra, un artisan. Étant né hors de l'Inde et ayant pratiqué les rites et les purifications qui permettent d'étudier auprès des brahmanes, ce que tout le monde peut faire, y compris les occidentaux, je suis devenu un shoudra pur. Parfois même, on dit un shoudra–brahmane, c'est–à–dire un shoudra qui pratique les rites des brahmanes».

Cela explique les critiques très vives d'Alain Daniélou sur les Occidentaux allant en Inde à la recherche de gourous et prétendument convertis à l'hindouisme: « Tout ceux que j'ai connus en Inde, qui y vivaient, ne se sont jamais vraiment intégrés. Ils se déguisaient en Indiens, ils créaient des ashrams, mais ils ne s'intégraient pas dans la société. Il leur manquait l'humilité. Ils ne voulaient pas renoncer à leur façon de penser». Et Daniélou percevait clairement le danger pour la Tradition constitué par l'industrie touristique des

ashrams et des gourous pour riches étrangers, en dénonçant: « le faux hindouisme des Indiens anglicisés qui prétendent adapter les doctrines traditionnelles (…) les soit–disant ashrams qui exploite la crédulité des gens, le théosophisme, Aurobindo, les adeptes de Ramakhrisna, Ramana Maharishi, et bien d'autres».

III – Contre le nationalisme et l'hindutva

La montée en puissance, en Europe et aux États-Unis, ces dernières années de mouvements se définissant comme « identitaires » et étant rabiquement islamophobes a eu comme conséquence que nombre de ces Occidentaux radicaux se sont intéressés à leurs alter-ego indiens que sont les mouvement défendant l'hindutva comme la Hindu Mahasabha (Association des Indiens entièrement hindous), le Bharatiya Janata Party (Parti national du peuple), la Rashtriya Swayamsevak Sangh (Association nationale des volontaires). Il s'est trouvé de ce fait que certains auteurs et que certaines revues, tout en se présentant comme participants au mouvement de la Tradition ont tenté d'amalgamer la vision traditionnelle de l'Inde d'Alain Daniélou et l'hindutva.

Or, Alain Daniélou a toujours manifesté clairement son éloignement tant du nationalisme laïc que de celui confessionnel.

Sur ceux qui ont conduit l'Inde à l'indépendance, il a eu ce jugement sans appel: « Nehru, Jinnah et Gandhi étaient trois avocats du barreau de Londres, des gens d'une formation complètement occidentale qui étaient revenus dans l'Inde et qui, pour accéder au pouvoir ont accepté la division du pays, au moment où les Anglais pensaient qu'économiquement, il fallait se débarrasser de ce coûteux Empire. Les nouveaux dirigeants vivaient dans une sorte de rêve de socialisme romantique du XIX° siècle et ils considéraient que l'hindouisme était une chose dépassée, archaïque».

Méprisant Gandhi, il écrivit de lui: «Il ne connaissait pas grand-chose au monde hiérarchisé des hindous qu'il détestait et s'efforça de détruire. Il s'était fabriqué un idéalisme propre à entraîner les

foules, mais il identifiait cet idéal à lui–même et à son goût secret du pouvoir. Il m'inspirait une véritable répulsion. C'était un puritain, un complexé».

Quant à Nehru, il ne trouvait pas plus grâce à ses yeux et il écrivit à son sujet: «Il ignorait tout de l'Inde dont il parlait avec mépris dans les mêmes termes que les Anglais. Il parlait un anglais impeccable mais il ne lisait pas le hindi».

En conclusion de ces analyses, Daniélou se déclare a-nationaliste et favorable à un réel Empire en reprenant à son compte l'opinion de ses maîtres : «Les hindous orthodoxes, ce milieu de brahmanes et de grand lettrés dans lequel je vivais à Bénarès, étaient beaucoup plus opposés au Parti du Congrès qu'ils ne l'étaient aux Anglais. Ils ne voyaient aucune objection à ce que la reine d'Angleterre soit la reine de l'Inde. À condition qu'elle n'intervienne pas exagérément dans la vie religieuse et sociale. Ils ont été terrifiés par le socialisme de Nehru et les idées absurdes de Gandhi. C'est pourquoi, quand Gandhi est mort, Bénarès a pavoisé».

Ce refus du nationalisme, ne s'est pas limité chez Daniélou au nationalisme laïc et, dès les années 1940, il a refusé le nationalisme religieux des tenants de l'hindutva.

Cela, il le fit en soutenant le Ram rajya parishad (Association du royaume de Rama), un parti traditionaliste hindou fondé par le swami Karpatri et qui eut, un temps, une certaine influence dans l'Inde du Nord. Ce maître hindou était celui–là même qui avait fondé la revue Siddhanta et fait connaître au monde indien René Guénon via les traductions de Daniélou.

Ce faisant, que reproche-t-il à l'hindutva ? De ne pas être traditionnel, mais d'être la copie en Inde d'un nationalisme d'essence occidentale, de vouloir mettre un terme au système des castes au nom d'une égalité abstraite, d'être largement inspiré par des sectes hindouistes protestantisées comme l'Arya Samaj et le Brahma Samaj, de mépriser et combattre les autres voies spirituelles non–hindoues existant en Inde – reprenant les mots de son maître « Mieux vaut un musulman religieux et honnête, qu'un hindou sans religion

et malhonnête » – et de tenter, en l'unifiant et ne le centralisant sur le modèle du catholicisme, de laïciser l'hindouisme pour lui faire servir des intérêts politiques et non plus spirituels.

IV – Conclusion

Ceux qui ont voulu faire d'Alain Daniélou, un identitaire européen, un proche de la mouvance néo–païenne et un sympathisant de l'hindutva ont menti.

Pour certains, ils l'ont fait par manque d'informations, pour d'autre profitant de l'ignorance générale il l'ont fait pour donner à leurs positions la caution d'un grand nom.

Il importe donc que la vérité soit rétablie. Alain Daniélou était un grand traditionaliste et il ne pouvait pas de ce fait adhérer à la vulgate du nationalisme identitaire qu'il soit laïc ou religieux.

En Europe de l'Ouest, son œuvre mérite sans doute d'être mieux connue car elle est de nature à ouvrir de multiples voies de réflexion au mouvement traditionaliste. À l'Est, et tout particulièrement en Russie, où l'on me dit qu'Alain Daniélou est totalement inconnu, il conviendrait sans doute que nos amis locaux, pour les mêmes raisons, le traduisent et le fassent connaître.

Sources

Site *www.alaindanielou.org*. Excellent site internet dont je me suis largement inspiré pour la partie biographique.

Emmanuelle de Boysson, *Le Cardinal et l'hindouiste, le mystère des frères Daniélou*, Albin Michel, 1999.

Alain Daniélou, *Le Chemin du Labyrinthe, souvenirs d'Orient et d'Occident*, Robert Laffont, 1981.

Jean–Louis Gabin, *L'Hindouisme traditionnel et l'interprétation d'Alain Daniélou*, Cerf, 2010. Livre violemment hostile et tentant, paradoxalement, une lecture « de gauche » et antifasciste de la Tradition.

Кристиан Буше

АЛЭН ДАНЬЕЛУ, ТРАДИЦИЯ И ХИНДУТВА

Алэн Даньелу, европеец, принявший индуизм, сын министра Французской Республики и брат кардинала католической церкви, занимает особое место в галактике французского традиционализма. Место, которое я мог бы определить как «маргинальное». «Маргинальное» не потому, что его позицию сложно обозначить, но потому, что, строго говоря, Алэн Даньелу находится на краю французского традиционализма.

Однако этот традиционалист заслуживает прочтения и осмысления, так как он предлагает, на мой взгляд, лучший подход, который только есть, к рассмотрению Индии, ее традиции, и возможности приобщения к ней. Его подход особенно интересен, так как критикует проявления индийского национализма в его светских или религиозных версиях, задуманных как антитрадиционализм.

Этот небольшой рассказ о его жизни и мысли будет построен вокруг трех базовых пунктов: его биографии, его видении индуизма и его критики хиндутвы.

I. Биография

Алэн Даньелу родился в Нейи-сюр-Сен под Парижем, 4 октября 1907 года. Его мать, Мадлен Кламорган, происходящая из старинного дворянского рода Нормандии, набожная католичка, основала религиозный орден. Его отец, политик из Бретани, левый и антиклерикальный по своим взглядам, друг Аристида Бриана, был несколько раз министром в эпоху Третьей Республики.

Алэн Даньелу получил качественное образование, с лучшими учителями, выбранными из самых талантливых специально для него. Талантливый в искусстве, особенно в музыке и живописи, он брал уроки пения у известного шансонье Шарля Панцера, уроки балета – у Николя Легата, который был также учителем Нижинского, уроки композиции – у Макса д'Олона. С 1927 по 1932 год он принимал активное участие в художественной жизни того времени. Он посещал в то время Жана Кокто, Макса Жакоба, Жана Марэ, Дягилева, Стравинского, Николая Набокова, Мориса Сакса и многих других.

Алэн Даньелу жаждал приключений, и в 1932-м году он отправляется с экспедицией на афганский Памир, где обретает друга в лице будущего короля Афганистана Захир Шаха. В 1934 он участвовал в автомобильном пробеге по маршруту Париж - Калькутта. В том же году, он проводит отпуск с Генри Монфрейдом в своем владении Обок на Красном море.

Алэн Даньелу входит во вкус приключений и покидает Европу и отправляется со своим другом, швейцарским фотографом Раймондом Бернье в долгое путешествие через Северную Африку, Ближний Восток Индонезию, Китай и Японию к Индии, где он окончательно поселился.

Как и многие европейцы того времени Алэн Даньелу стал активно посещать оккультистские круги (напоминавшие современное течение New Age), сложившиеся вокруг Рабиндраната Тагора в Шантиникетане.

Вскоре Алэн Даньелу уезжает в Бенарес, и последующие 14 лет будет жить там, во дворце с видом на Ганг. Здесь его жизнь изменится, он откроет для себя Традицию: начнет изучать классическую индийскую музыку с лучшими преподавателями, хинди и санскрит для того, чтобы стало возможно изучать индийскую мудрость без языкового барьера.

Он стал учеником известного саньясина Свами Карпатри, некоторые сочинения которого он перевел и который его посвятил в одну из организаций шиваитского и тантрического толка.

После посвящения он получает имя «Шивы Шарана» (то есть «находящийся под опекой Шивы»). Также становится профессором в индуистском университете в Бенаресе, и в 1949 году его назначают директором колледжа индийской музыки. Он переписывался с Рене Геноном о философских и религиозных подходах к шиваитскому индуизму и переводит на хинди ряд его произведений, позднее опубликованных в сборнике Сиддханта (Традиция), выпущенном свами Карпарти.

В 1954 году Алэн Даньелу покинул Бенарес, чтобы занять должность заведующего библиотеки санскритских рукописей и изданий Теософского общества в Адьяре, недалеко от Мадраса. Удивительно, что он соглашается на эту должность, учитывая принципиально анти-традиционный аспект Теософского общества. Однако надолго он там не задержится. Два года спустя, в 1956 году он будет приглашен во Французский Институт индологии в Пондичерри.

В 1960 году Даньелу возвращается во Францию, где он был прикомандирован к Французской Школе Дальнего Востока. Затем он создал в 1963 году Международный институт сравнительных исследований музыки в Берлине, стал организовывать концерты великих музыкантов Азии и выпускать коллекции традиционных музыкальных дисков под эгидой ЮНЕСКО. Таким образом, он был одним из тех, кто открыл для Европы направления азиатской и индийской классической музыки, знание о которых до тех пор было ограниченным.

В то же время он опубликовал много книг об Индии, ее обществе, архитектуре и традиции, сделав особый акцент на йоге и шиваизме.

Хотя он получил множество знаков общественного признания (он стал офицером ордена Почетного легиона, кавалером Ордена за заслуги и командором Искусств и Литературы во Франции, получил награду ЮНЕСКО в 1981 году в области музыки, был награжден титулом «Человек года» в 1989 году и признан почетным профессором в 1992 году Берлинским сена-

том), Алэн Даньелу оставался свободомыслящим человеком. Так, в частности, он не боялся поддерживать связи с нонконформистами и высказывать идеи, полностью противоположные современному миру, что и позволило мне познакомиться с ним в конце 1980-х годов.

Алэн Даньелу умер в Швейцарии 27 января 1994 года, завещав как настоящий индус, чтобы его кремировали.

II –Особый подход к индуизму

Несмотря на то, что Алэн Даньелу принадлежал к традиционной католической семье, он решил примкнуть к политеистической традиции. Тем не менее, он не был неоязычником в стиле современного неопаганистского туризма или этно-идентитаризма.

Абсолютно убежденный в важности культуры и религии, воплощенной в индуизме, Алэн Даньелу перешел в индуизм и с конца 1930-х считал себя индуистом. В своем последнем интервью, которое он дал перед смертью, он говорил: «Индия - мой настоящий дом».

В своих мемуарах «Путь лабиринта» он заявил: «Единственная ценность, которую я никогда не ставил под сомнение, это ценность того обучения, которое я получил в индуистском шиваизме, отвергающем любой догматизм. Я никогда не находил нигде такой формы мысли, которая бы зашла так далеко, ясно и основательно в понимании Божественного и структуры мира, как это имело место в шиваизме».

В двух других работах «Шива и Дионис» и «Фантазии богов и приключения человека» он выявляет проблемы заблудившегося Запада, утратившего свои подлинные традиции и уничтожившего природного и божественного человека, и настаивает на том, что индуизм является единственным способом возвращения к далекому прошлому, великой традиции. По его словам, обряды и верования древнего западного мира были очень близ-

ки к шиваизму и могут быть легко объяснены с помощью текстов и обрядов, сохраненных в Индии.

В интервью газете «Paris Match» в 1985 году, он объяснил свою мысль: «Индия и Запад не являются отдельными мирами. Просто Индия является привилегированным местом постольку, поскольку она сохранила особую форму мышления, которую Запад практически полностью утратил. Поэтому нормально, если мы, желая углубить наше знание, обратимся к индийскому наследию».

Очень враждебно относясь к либерализму и марксизму и обеспокоенно ратуя за сохранение рас и культур, он выступал за кастовое общество, гармоничное и последовательное, - против эгалитарной нивелирующей демократии. Склоняясь к свободе и культурному плюрализму, он шел вразрез со всеми политическими режимами и идеологиями того времени.

В том же интервью в 1985 году он объяснил свою позицию: «Индия является, пожалуй, единственным полиэтническим обществом, обретшим баланс. В Индии всегда были различные группы населения: примитивные племена, близкие к коренным жителям Австралии, дравиды, чья цивилизация имеет непосредственное отношение к шумерам, арии, скифы, парфяне, китайцы, монголы. Для сосуществования всех этих групп мы должны придерживаться двух важных принципов: во-первых, избегать кровосмешения, поскольку сообщество сможет выжить только при условии, что оно остается автономным. С другой стороны, необходимо найти место и работу человеку в обществе сообразно его способностям. Это создаст экстраординарное общество, дружелюбное, где общины живут бок о бок в одном городе, имея разный правовой статус, разные системы наследования, разных богов, разные привычки и разный язык. И все это прекрасно функционирует».

Заметив преимущества такой социальной системы, многие западные люди переходят в индуизм, но сегодня почти всегда этот переход носит самый антитрадиционный характер. Тоталь-

ное проникновение в их сознание западноевропейских идей заставляет их отбрасывать кастовую систему индийского общества. Но, как говорит Даньелу, «в мире индусов, у каждого есть место, и ни на какое другое, кроме данного от рождения, человек не претендует и не должен претендовать». Откуда его личная скромная принадлежность к индийской касте ремесленников, касте музыкантов, несмотря на его родовую принадлежность к слоям крупной французской буржуазии. Он рассказал об этом так: «Вы можете легко попасть в индуизме в ремесленные касты. Я думаю, надо всегда входить через скромные дороги. (...) Я был шудра, ремесленник. Будучи рожденным за пределами Индии и практикуя обряды очищения, позволяющие учиться у брахманов, что может сделать каждый, даже рожденный за пределами Индии, я стал чистым шудрой. Можно сказать шудра-брахман, то есть шудра, практикующий ритуалы брахманов».

Это объясняет очень резкую критику Алэна Даньелу западноевропейских людей, проживавших в Индии, которые едут за поиском гуру и якобы переходят в индуизм: «Все те, кого я знал в Индии, кто жил там, никогда не были интегрированы по-настоящему. Они переодевались в индийцев, они создавали ашрамы, но они не интегрируются в общество. Им не хватало смирения. Они не отказываются от своего образа мышления ».

Даньелу четко понимает опасность для традиции, со стороны туризма «в поисках гуру» и со стороны ашрамов, создаваемых для богатых иностранцев, осуждая «псевдо-индуизм англоязычных индийцев, которые адаптируют традиционные доктрины для европейцев (...), а также ашрамы, которые эксплуатируют доверчивость людей, теософизм, Ауробиндо, адептов Рамакришны, Раманы Махариши, и многих других».

III Против национализма и хиндутвы

Рост в Европе и Соединенных Штатах в последние годы движений, определяющих себя как «идентитаристские» и культивирующих исламофобию, повлиял на то, что некоторые из этих

западных радикалов стали интересоваться индусами, особенно движениями, защищающими принцип «хиндутвы» (индуистского фундаментализма), такими как Хинду Махасабха, Бхаратийя Джаната Парти (Национальная народная партия), Раштрия Сваямсевак Сангх (Национальная ассоциация добровольцев). При этом некоторые авторы и некоторые журналы, представляя себя как сторонников Традиции, пытались смешать традиционный взгляд на Индию Алэна Даньелу и хиндутву.

Но Алэн Даньелу всегда держался на расстоянии и от светского, и от конфессионального национализма.

Тех, кто привел Индию к независимости, он судил так: «Неру, Джинна и Ганди были тремя адвокатами в Лондоне, их обучение было абсолютно западным. Они вернулись в Индию и для того, чтобы получить власть, они согласились на распад страны, в то время как англичане стали считать, что по экономическим причинам пора избавляться от этой дорогостоящей империи. Новые лидеры жили в своего рода мечтах о романтическом социализме девятнадцатого века и считали, что индуизм - что-то устаревшее, архаичное».

Презирая Ганди, он писал о нем: «Он ничего не знал об иерархии индуистского мира, который он ненавидел, и пытался уничтожить. Он разработал идеализм для толпы, но он поставил в центре всей системы самого себя, будучи одержимым такой волей к власти. Он вызывает у меня отвращение. Он был в сущности закомплексованым пуританином».

Что касается Неру, то Алэн был о нем негативного мнения, он писал: «Он ничего не знал об Индии, о которой он говорил с таким же презрением, как и англичане. Он идеально говорил по-английски, но он не читал хинди».

В заключение этого анализа, мы можем сказать, что Даньелу выражает анти-националистические взгляды, выступая за реальную Империю. Он писал, повторяя мнения своих учителей: «Ортодоксальные индуисты, из среды брахманов и великих ученых, среди которых я жил в Бенаресе, ненавидели партию

Национального Конгресса в гораздо большей степени, чем оккупантов-англичан. Они не имели никаких возражений, если королева Англии будет оставаться королевой Индии. При условии ее невмешательства в религиозную и общественную жизнь. Они были в ужасе от социализма Неру и абсурдных идей Ганди. Поэтому, когда Ганди умер, город Бенарес радовался».

Неприятие Даньелу национализма не ограничивался только светской его версией. После 1940 года он противостоял также сторонникам религиозного национализма хиндутвы. При этом он поддерживал Рам Раджья Паришад (Ассоциацию королевства Рамы), партию индусских традиционалистов, основанную свами Карпатри, популярную в Северной Индии. Этот индусский учитель основал также журнал «Сиддханта» и познакомил индийское общество с Рене Геноном в переводах Даньелу.

Что же Даньелу не нравится в хиндутва? Основная претензия состоит в том, что это не форма Традиции, а имитация в индусском обществе сущностно западного национализма, отрицающего кастовую систему во имя абстрактного равенства, инспирированного псевдоиндуистскими сектами протестантского типа (такими как Арья Самадж и Брахма Самадж) и презирающего другие (не индуистские) пути духовной реализации у иных сообществ Индии; в этом он следовал за указанием своего учителя «лучше быть религиозным мусульманином, чем индуистом без религии и чести». Кроме того, индусский национализм, стремясь централизировать и объединить индуизм по модели католичества служит исключительно политическим, а не духовным целям.

IV – Заключение

Те, кто хотел сделать Алэна Даньелу предшественником европейских идентитаристов, близким к нео-язычеству и сторонником хиндутвы, абсолютно неправы.

Некоторые могли так подумать по причине отсутствия информации, другие - по причине общего невежества.

Поэтому очень важно, чтобы правда была восстановлена. Алэн Даньелу был великим традиционалистом, и он поэтому не может быть причислен к вульгате идентитаристского национализма, ни светского, ни религиозного.

В Западной Европе его труды, безусловно, заслуживают более глубокого изучения, поскольку они могут открыть несколько новых путей осмысления традиционалистского движения. На Востоке, особенно в России, где Алэн Даньелу совершенно неизвестен, представляется целесообразным ознакомиться с ним по тем же причинам, перевести его работы и сделать их доступными.

(перевод с французского Д.Дугиной)



Israel Shamir

UNMANNING THE MAN

Financial crisis is bad, but the Western Man is going through another sort of existential crisis which puts in doubt his very being as man. We shall look at three western men: DSK, Julian Assange and Anders Breivik to illustrate the thesis that the Western man is dying out.

The complaint was presented by the Norwegian murderer Breivik. In his book, we have been offered a view of the killer as an example of frustrated and marginalized Norwegian manhood. Breivik explicitly stated that he felt threatened by:

...television, where nearly every major offering has a female «power figure» and the plots and characters emphasise inferiority of the male and superiority of the female. It is in the military, where expanding opportunity for women, even in combat positions, has been accompanied by double standards and then lowered standards, as well as by a decline in enlistment of young men, while «warriors» in the services are leaving in droves. It is in government–mandated employment preferences and practices that benefit women and use «sexual harassment» charges to keep men in line. It is in colleges where women's gender studies proliferate and «affirmative action» is applied in admissions and employment...

The killer is a psychotic man whose vision is hardly adequate, but his words are illuminating some dark spots. Without this threat of being eliminated, probably he would not do his horrible crime. While all feel revulsion about his crimes, this statement can be understood all over the West, though in differing degrees.

Is it relevant for Russia? Not really. For Russians, it is rather explication of danger lying on the way of following the West to oblivion. In the same way, the features of capitalism were much more obvious in the West than in pre–1917 Russia. For Russia today, there is no material base for unmanning: physical hard work still exists, industrial proletariat still exists, and another important quality: the Russian priests are exclusively men. In the West, the material base exists in different form, more in the Protestant North, less in the Catholic South. An additional quality of the North: tradition of women priests and rulers existed in pre–Christian times.

DSK

As another case against Dominique Strauss–Kahn (DSK) collapsed, the bottom line for this man is not comforting: he was paraded as a criminal, denigrated, besmirched, lost his job and a good chance to become the next president of France. It is not comforting for men in general: because of groundless and legally dismissed accusations by two females, the French will have a choice of five females for Presidency, unless they are happy with Nicolas Sarkozy.

We all have our prejudices, and nowhere do they appear so striking as in the notorious case of Dominique Strauss–Kahn (DSK). In a recent Counterpunch piece, Pam Martins circulated the personal stories of women who had complained about DSK's ardour, one of whom was a 23–year old journalist/novelist. Martins calls upon us to «pause for a moment and reflect on what you might do if you learned that a middle–aged man had sexually attacked your young daughter's girlfriend.»

Just what age and gender person would you prefer, Miss Martins, to sexually attack *your* young daughter's girlfriend? Would you have preferred a young lesbian? More importantly, nothing in the 23–year–old writer's story implies that DSK «attacked». Even if we take her version as the Sinai–delivered Truth, her story hangs on nothing more menacing than his explicitly expressed desire for her,

something that had made her feel uncomfortable. Come, come, Miss Martins! Twenty–three years old is not so tender an age! At such an age, any girl – in Paris or in a remote Kashmiri village – will have encountered a man's desire, unless she was uncommonly plain.

DSK must be quite a man, judging by his excellent, gifted, strong–minded, and successful wife. It may be he is a Zionist Capitalist beast, but as one man to another I can't fault him for making a pass at a «talented journalist and novelist in France», nor for flirting with «a brilliant Hungarian economist». He is, after all, a Frenchman first. They each had their opportunity to say «non», and so they did. In a healthy society this would suffice.

Did DSK's advances constitute «harassment»? Perhaps, but so what? I am continuously harassed by banks that send me offers of credit – are these less damaging to my psyche than an offer to frolic in the hay? Is a business proposition less annoying than an amorous one? These women simply refused his advances, just as I refuse the banks – and yet I do not resort to the courts, whereas they have sought both compensation and revenge. Might we not just as well sue the Zuleika Dobsons of this world for the sexual power they hold over their unwilling thralls? Must we castrate our men, cover our women, or erect separation walls like the ones on Indian trains?

Assange

This pursuit of *Purdah* has cost us all too much. In England, the High Court deals with the saga of Julian Assange. Our governments don't have enough money to pay for schools and health care, but they are always ready to spend millions to put a man behind bars for such a ridiculous charge.

Active force behind persecution of Assange is presented by two persons, the lawyer Borgstrom who made himself a name as an extreme feminist, and his old comrade Marianne Ny. Together they prepared new laws that stretched the definition of rape so far that «if a woman doesn't have multiple orgasms during hetero sex, the

man can be charged with rape», in the witty words of a sister feminist. Ny is heading a «development center» specializing in sexual offences, and is attempting to take feminism to the next level (a la Valerie Solanas). Retired judge Brita Sundberg–Wietman writes this about Marianne Ny: *She is known to have said that when a woman alleges she has been a victim of assault by a man, it is a good idea to have the man detained, because it is not until he is arrested that the woman has time to think of her life in peace and realize how she has been treated. According to Ny the detention has a good effect as protection for the woman «even in cases where the perpetrator is prosecuted but not found guilty»*.

Marianne Ny is a prosecutor in far–away Gothenburg, but Swedish laws allow her to take on any case as long as there is some new development. And lo and behold, under Borgstrom's guidance new evidence suddenly appeared: ten days after Julian's arrest and release, Anna Ardin carried a soiled condom into a police station. The condom was checked, and the examination came up blank: the condom showed no sign of being used at all. But Marianne Ny did not need a positive result, all she needed was a «new development»; and so she re–opened the case.

Afterwards, she did nothing. From time to time she called a witness to be interrogated, but Julian was not called up again. It was only much later, when he was in the UK, that Marianne Ny decided to demand his extradition. This was a smart move. If she had called him in for questioning while he was in Sweden, the case would have immediately collapsed. Since he will now be brought into Sweden against his will, Ny and Borgstrom will be able to lock Assange up for months until the trial, as Swedish law does not permit bail. Once in custody, Julian can be shipped to the US, or directly to Guantanamo without even returning to Sweden; as a detained foreigner he can be deported at the pleasure of the Swedish government.

The Assange case is no exception: recently, a Swedish man was sent to jail for 18 months for failing to properly wake up his girlfriend before beginning a session of morning sex. Swedish men

have good reason to fear the Swedish justice system, and daily they grow more afraid of Swedish women. In response, they have begun to take foreign wives; they are also increasingly turning gay and adopting children from abroad.

What a shame! Sweden is home to the most dazzlingly beautiful women in the world: perfectly shaped, their blond manes blown by the wind; their blue eyes reflect frankness and encouragement.

Years ago, I was blown away after seeing them for the first time: dancing on a green lawn around a maypole, sun–tanning topless on a low wooden bridge protruding into a lake as blue as the sky above, and sitting like mermaids along the rocks – for Swedish soil is not too soft but full of great stones of iron and copper. These rocks were polished and rolled by the receding ice walls of millennia past when Sweden was freed from its long frozen captivity. The men of Svea laboriously arranged these immense monoliths around an ancient oak tree in imitation of a flotilla. There they heaped high mounds upon the burned remnants of mighty Viking chieftains. Centuries later, these ancient holy places attracted neighbouring churches, decorated from top to bottom by Albertus Pictor in the 15th century.

The oaks are still leafy and mighty, the lakes still clean, the stone armada still standing amid green meadows, but the churches are empty. They have become clubs for old ladies, led by a lady pastor – as I witnessed last Sunday in a beautiful church near Vasteras. Men have been slowly pushed out of positions of power in the Church, and now the worshippers have lost interest.

It is not only Swedish churches that have lost their manly shepherds, Swedish newspapers prefer to hire and advance women; there are few male editors, excepting the gays. Swedish publishers now only publish books that will appeal to women; books that glorify women and depict men as monsters, like the dreadful *Millennium Trilogy* written by the PR–savvy Stieg Larsson. Swedish museums exhibit the kind of art that is designed to appeal to a female–centric New Age audience. Swedish universities are dominated by female professors. In Sweden, it hurts your career if you are discovered to

be a heterosexual male. It feels like the country is at war with natural sexuality: the schoolbooks promote a unisex standard; children are referred to as «it» instead of «he» or «she», and the lightest flirtation has been criminalised.

The war against males has not resulted in a more compassionate Sweden. The Swedish welfare state is being dismantled by the right–wing followers of Ronald Reagan; Neocon Karl Rove is sending Swedish soldiers to die for NATO in Afghanistan, and bombing Libya in the name of the Swedish state. Nor have the civilians of Sweden fared well under the new regime. They eat more junk food, and obesity – previously unknown in the North – now disfigures their once beautiful bodies. Their thoughts have been controlled by a newly consolidated media and their hard–won freedoms traded away in the name of compassion.

Looking back, it seems that Sweden's freedoms, as well as our own, peaked just after the long–gone year of 1968. At the time, Sweden was the most implacable foe of the US–led war in Vietnam. US deserters once dreamt of escaping to fair Sweden with the same fervent desire of Heller's Yossarian. In those days the Swedish girls pursued adventures, not legal strategies. Swedish men spent their days building up the church, moulding a uniquely Scandinavian social state, creating Bergman films and Volvo cars. Now even Volvo was sold off to the Americans, and they promptly sold it to the Chinese.

1968 was a turning point in America. In 1968, the richest Americans contributed 90% of their income to the state, while now they pay less than 30%. Never mind that they do not pay even that by the use of tax shelters, funds and other tricks. It was in 1968 that the American worker's minimum pay peaked in real terms. Looking back, 1968 was the moment in history when mankind was nearest to the stars.

Children of the defeated '68 revolution, we were free to love, smoke, think and act. We could travel and fly without being stripped at the airport, and our booze was not confiscated. We could make

love and smoke in cafes. Since then, it was downhill all the way: smoke was banned, free thought was incarcerated by Political Correctness, and political action has been reduced to joining a Facebook group. Love has been turned into minefield by Victorian laws. We have been transported back to the days when Mr. Pickwick might be sued by his landlady for breach of promise. Sweden is not the only victim of this revolutionary zeal. Everywhere, all over the world, men are losing their place under the sun; it may be more than a coincidence that our freedoms vanish along with them.

Is there a method to this madness? The great conspiratorial mind and modern Russian prophet Alexandre Dugin declared that there is an ancient female conspiracy that aims to return us to a Matriarchy. Many conservative observers put the blame on feminists. Yet even though men have clearly lost the war, the victory of women wilts under examination. Once upon a time women had a choice: they could join the business world or stay at home with the kids. Once upon a time women could raise a family without guilt. Once upon a time women could enjoy being flirted with. Not any more. Unmanning man was quickly followed by the un–womaning of woman.

I think the reality is worse than Dugin's wildest conspiracy. There is an understanding between the holders of power that feminised men are easier to control. Unmanning men is a linchpin in the reprogramming of mankind into an obedient herd, because strong men are unpredictable. Strong men are prone to rebellion, ready for sacrifice and primed for action. It is no coincidence that the enemies of Empire are all masculine males, be they Qaddafi, Castro, Chavez, Lukashenko or Putin. It is no coincidence that native men everywhere have been targeted for elimination; their cults suppressed, undermined and replaced.

The attacks on DSK, Assange, and Qaddafi are all part and parcel of the campaign to unman humanity. The Empire hates Lukashenko and Putin not only because they do not let them seize the country's assets, but also for their outspoken masculinity. Eric Walberg in his *Great Games* speaks of the deeper strategy behind the colour revolu-

tions: their organisers «castrate modern states» in order to transform them into post–modern weaklings. This «castration» is an important plan of the rulers, far more profound than the ephemeral struggles over pipelines and resources.



The Left

The Left was misled into dubious gender politics and away from the class struggle. Mistakenly and ominously, the history of the Left has been rewritten as if it was a leading force in the conspiracy to unman the man. It is not true! While the Left always pushed for equality between the sexes, this equality leaned rather towards the masculine. Whether it was a worker building the barricade, sailors storming the Winter Palace, cigar–smoking *Barbudos* of Castro, they were all manly symbols of the Left.

The ultimate symbol of masculinity was Joseph Stalin: the great Yugoslav director Dushan Mackaveev depicted him in his *Myster-*

ies of Organism in priapic form. Indeed, the Russian Communists quickly recognized that the CIA–orchestrated campaign to denigrate the dead leader was an attempt to unman them. No one would ever have confused Ernst Thalmann with the limp–wristed warriors of today's Left.

The new anti–Stalinist Left is too well described by the words of Owen Owens: «female, old and short»; surely these ladies are wonderful human beings, but they may not be the strongest models to inspire the working masses. This feminisation of the good fight has earned us another Freedom Flotilla fiasco: the masculine and brave Turks were prevented from sailing, the moustachioed Ken O'Keefe was sidelined, and after the dust settled we had a few sweet and elderly Jewish ladies receiving a cup of tea in Ashdod port as a reward for promising to be good.

The Left has been emasculated; it is now overly gender–concerned, overly minority–based, and overly petit bourgeois. It should become manly, masculine, Christian, and working–class. And here we can look into Russian struggle around the figure of Joseph Stalin, as a proxy fight for masculinity.



Laurent James

THE REVELATION OF ST JOHN AND THE TAROT OF MARSEILLES

«What a fullness inside the heart of the man in front of the perfection of surrender and betrayal. The many disciples who followed Him, maybe felt heartily sorry for Him, but they retained their tears for fear of attracting the executioner's attention… Only His mother, Mary Magdala and John Boanerge were crying. Because, being not ashamed of the tears requires a mother or a prostitute who transfigured the object of her love, or lastly a very young man who has been enlightened, once and forever, by a strong reversal of the meaning of life».

Roger Gilbert–Lecomte (1929)

The Virgin Mary, Mary Magdala and John the Evangelist strongly cried at the top of the Golgotha, certainly after having heared the clamour of the Christ emerging near the ninth hour: « Eli, Eli, lema sabachtani ». The irruption of this cosmic distress face to the tragic rising of the Solitude, reflecting the rip between the flesh and the divine pulsation, was felt by the three lovers of the Passion like a frightful foreboding of the partial failure of the christlike mission. In front of this radical clamour, they fully understood that mankind would not entirely follow the exemple given by Jesus of the dissolution of their own individuality inside the ecstatic honey of the knowledge of God: the ontological separation from the Unity would begin to be a gloomy and intensively icy path, intentionally

followed by those menwho would deliberately choose the cause of Satan. This tragic clamour of Jesus lead them to conclude that the Lord shall not fully be almighty, which may indirectly lead to the disobedience of these men who, consequently, should inevitably be judged and condemned at the end of Times. This point is the precise frontier between christian esoterism and exoterism: the theological basement of the first is tragic, whereas the second is dramatic.

Thereafter, this holy trinity of witnesses of the Mystery formed a new family, entirely composed by Jesus–Christ before His terrestrial death on the cross («Here isyour mother» –John XIX.27). They lived then together during ten years in a house of Ephesus –the Panya Kapoulou –which was retrieved from a distance by Anne–Catherine Emmerich in 1820. They took time to refine a common tragic christological vision based on the same words, the same images, the same rhythm, and leading to the necessity of a final Judgment. They were then separated by some hostile tribes, and they expressed, each in its own way, his prophecy aiming at reinforcing the Message of the Christ, and above all, claiming the good news of the Resurrection with beauty and conviction.

The ternary rythm of the Revelation of St John

Saint John dictated the Apocalypse – his Revelation – inside a cave of Patmos in order to intimate the imminence of eschatological struggles, and the threat – for those who walk beside the Beast – to be thrown in the pond of fire. «Him who sat on the great white throne » (XX.11) would not give any merciful forgiveness: his unique reference will be the Book of Life. He will be the Holy Spirit, lawyer of the righteous people and also prosecutor of the disciples of the dragon. The first evidence of the identity between Saint John and the author of the Apocalypse has been given by the christian philosopher Justin, who lived in Ephesus. He wrote in his Dialogue, near the year 135: «A man of us, whose name is John and was one of the apostles of the Christ, prophesized in the Revelation which he

received». So, from the beginning, this book was fully understood to be a prophecy, as it is said: «Worship God, for the testimony of Jesus is the Spirit of Prophecy» (XIX.10). Fewyears later, an antimarcionist prologue of the Gospel of Saint Luc clearly declared that Saint John composed the Apocalypse in Patmos island.

The Apocalypse is not only a poem containing blazing images and flashing metaphors. It is above all a prophecy, and a prophecy which is deeply rooted in the platonic thought of his author. Of course, more of half verses directly refer to the Old Testament (Genesis, Ezechiel, Daniel,...). John describes the achievement of the Salvation, through the biblical texts which announced it: this procedure illustrates the cyclical property of Time. John uses the whole Bible in order to evidence platonic ideas (Genesis ends up in the Apocalypse, which turns itself into a new Genesis). The Apocalypse of John surveys the global landscape of the Iron Age (which began with Deucalion a 4320 B.C.), recapitulating the eras of Taurus and Aries, and prophetising the era of Pisces which ends up in the Aquarius era – the so–called Heavenly Jerusalem. This is the real meaning of «alpha and omega».

The entire rhythm of the Apocalypse is clearly consonant with the rhythm of a single precessional era. Jean Phaure proved that the music of each era is similar with the breathing of the universe, or with the music of every single unity of life in the universe. Ibn Arabi also demonstrated that the standard track of life is equally distributed within three periods: 1) budding and growing; 2) full blooming; 3) axe chop and uprooting. Of course, if the «unity of life» is in concordance with the pulsation of God, this last period can be relevant to the return to the Unity. But, in the case of the movement of history, we should keep in mind that its global dynamic is descendant, and that the third part of each precessional era is consequently always the negation of the initial spiritual energy. Since the duration of one precessional era is 2160 years, each of its internal period gets then a duration of about 720 years.

The rhythm units of Aries era are the following : 1) Terah leaves Ur with his son Abram and walks towards Egypt via the country of Canaan, giving rise to the judaism spirituality (–2160/–1440) ; 2) Initiated at Thebes in the temples of the Closed God Amon, Moise runs away from Akhenaton madness, which gives rise to the full blooming of the judaism religion (–1440/–720) ; 3) Deportation of the Jews at Babylon by Nabuchodonor II, replacement of judaism by other spiritualities (Confucius, Pythagore, Zoroastre, Lao–Tseu, Buddha, foundation of Rome) (–720/0).

Among the first commentators of the Apocalypse, some only read a prophecy of what would happen at the advent of Antichrist at the end of times; other read a prophecy of all the events which would happen from the Passion of Jesus up to the Parousia. During the fifth century, these last authors were Cesaire from Arles, Tychonius and of course Saint Augustin. Distributed within twenty–two chapters, the Apocalypse describes the internal history of the era of the Pisces, which extends throughout twenty–two centuries.

The rhythm units of Pisces era are the following (the corresponding illustrations by the Apocalypse are given in italic) : 1) Elaboration of the Four Gospels and establishment of the christian empire (Letter to seven churches, Seven seals) (1/720) ; After a silence of thirty minutes : 2) Emergence of Islam and consolidation of christian esoterism orders (Seven trumpets, Eating of the book, God's temple measuring) (720/1440) ; After the expansion of oriented cathedrals and the full blooming of christianity (Woman pregnant of the Holy Spirit): 3) Reign of the Men–Numbers, Modernity, Post–Modernity (Seven bowls of God, Babylon the Great, Eschatological Struggles) (1440/2160). The final judgment and the Heavenly Jerusalem constitute the inauguration of the Aquarius era. This parallel between the Apocalypse and some historical facts will be further developed.

The repartition of the chapters of the Apocalypse in seven parts (instead of three unities) has also been proposed by some interpreters. One of the main fascinating readings of the Apocalypse was given by the german priest Venerable Barthelemy Holzhauser

(16131658). His lecture was based on the seven ages of the church, which correspond to the seven Spirits of God, successively appearing throughout history. The seventh spirit is the spirit of Science, and opens into the return of the Great Monarch. The total duration of the church is given in XII.14, when the pregnant woman takes refuge in the desert, far away from the

Serpent: «a time, and times, and half a time». Taking into account a duration (of the Pisces era) of 2100 years, we find that a time lasts 600 years (600+2*600+600/2 = 2100). This single time corresponds to two successive Spirits. One Spirit of the church –the elementary unit of all the construction of the Apocalypse –has then a duration of 300 years.

The ternary rythm of the Tarot of Marseilles

After the Dormition of the Virgin Mary, Ste Mary Magdala has been placed by some Jews in a boat without sails nor oars, together with her sister Marthe, her brother Lazare, her colleague Joseph from Arimathie (keeper of the Graal), and many other christians. Although they were supposed to be drowned in the Mediterranean sea, they were guided by God and went ashore few months later in the south of Gaul, the creek of Marseilleveyre. At this time, Massilia was fully devoted to Artemis of Ephesus. Mary Magdala, the apostle of apostles, preached then the Message of Jesus–Christ to the local Celtic people in order to overthrow the fertilizing cult of Artemis. She definitively impressed the city of Marseilles and the Provence region thanks to her prophetic homilies. Even today, the region is deeply marked by dozens of signs of the antique presence of Mary Magdala. I just notice here that the first european monks belonging to the Carmel order took place in 1238 inside specific mountain caves in the north of the city, which have sheltered Mary Magdala during few months. Let me remember that the Carmel order, in addition of being devoted to the Virgin Mary, is one of the few catholic orders to be officially under the aegis of greek traditionalism, since

its patron saints are Elie and Pythagore. Another interesting sign is the presence of a church belonging to the Chartreux order, precisely on the place where Mary Magdala was supposed to stay before leaving the city, taking refuge in the mountain of Sainte–Baume (but it is another story). Their motto was: « Stat crux dum orbis volvitur » (the Cross remains, whereas turns the world). The vow of silence, which is the basis of the order of Chartreux, is a tribute to the meditating life of Mary Magdala during her last thirty years in the mountains. The frontdoor of this church exhibits the faces of Saint Bruno and Ste Mary Magdala. I am sure that some of you will be interested to learn that Antonin Artaud was born at few dozen of meters from this church, and that he was even baptised here.

The Romanian anchorite Jean Cassien arrived in Marseille at 415, after having lived during few years in the deserts of Egypt, where he met some nestorians, buddhist monks, zoroastrians, and some gypsies. These gypsies may have learned to Cassien the using of deck of cards for prophecy. He was so fascinated by Mary Magdala that he built stairs of stones in the moutain of Sainte–Baume for faciliting the climbing up to the cave. He also founded the abbey of St Victor on the south side of the Old–Harbour, where an antique chapel is still visible, containing the faces of Lazare and Mary Magdala.

At this time, the prophecies of Mary Magdala were surely deeply impregnated inside the memory of the city inhabitants. Jean Cassien decided to draw these prophecies in the frame of card images: the twenty-two major mysteries of the Tarot of Marseilles were born. They were kept in secret in the enclosure of the abbey, until the year 1337 when an official decree forbid the monks of Saint–Victor «to play gamecards». The 56 minor mysteries drawn by Cassien are distributed within four colours, equally affiliated to peace (cup and denier) and justice (sword and stick). If you add the 22 major to the 56 minor mysteries, you obtain the total number of 78 cards. This value is the sum of the first 12 numbers. It is interesting to learn that the number of the cards in the Tarot of Marseilles is the result of a Pythagorician triangle based on the sum of the apostles of Jesus Christ.

As for the chapters of the St John's Apocalypse, the major mysteries can be either read as the association of seven ternary units, or of three successive septenaries. A parallel of the former construction can be established with the lecture of the Apocalypse by Venerable Barthelemy Holzhauser, where a duration of one Spirit of the church is 300 years. Each of this Spirit can then be illustrated by the succession of three major mysteries, each of them being therefore the picture associated with one century.

Our work will pay attention to the last structure. Oswald Wirth studied precisely how, concerning each septenary, the three first mysteries were opposed to the three next, the seventh and last mystery restoring all together to the unity. The Chariot, the Temperance and the World (the three final major mysteries of each septenary) are three cards playing the synthesizing roles, exhausting the importance of will, equilibrium and eternity in the worlds of spirit, soul and body (respectively).

Now, we will evidence the strong correlation between the ternary rhythms (three successive septenaries) of the 22 chapters of the Apocalypse, the 22 centuries of the era of Pisces and the 22 major mysteries of the Tarot. Each chapter is a prophecy of the corresponding century, and can be illustrated by the corresponding major mystery.

First septenary: Budding and Growing

The first chapter is dedicated to the send of the Angel for making know the Revelation of Jesus-Christ to his servant (I.1). This send is illustrated by the Fool, «the firstborn of the dead»: the original energy, the aspiration to the light. The Fool is the alpha and the omega, the first and the last, the transtion between two manvataras. He can be placed either at the beginning or at the end of the Tarot, since the Tarot is a full cycle of life which can be read in both directions: Tarot in one way, Rota in the other way, the wheel of fortune and misfortune. In popular imagery, the Fool is incarnated by the figure of Saint Roch.

«This is the Revelation of Jesus Christ, which God gave him to show to his servants the things which must happen soon, which he sent and made known by his angel to his servant, John». (I.1)

The chapters II to VII describe the birth of the Gospels («the Living ones») and the expansion of the Church. The seven churches of Asia are also the symbols of theseven Manvantaras which preceded the Revelation. The first church is Ephesus, where John used to live with Mary Magdala and the Virgin Mary. He blames: «I have this against you, that you left your first love» (II.4), because the second century is the time of the first heresies which distord the message of Jesus–Christ. The insurrection of Bar Kochba in the year 135 forces to get a position with respect to the Jews and «the synagogue of Satan» (II.9). The Magician is «him who overcomes» (II.17), in quest of initiation. The white stone and the rod of iron stand both in his hands, qualifying the colours of the denier and the stick (the terrestrial symbols of peace and justice, respectively). The celestial symbols –the cup and thesword –both lie on the table of the Magician, waiting to be transfigured.

«To him who overcomes, to him I will give of the hidden manna, and I will give him a white stone, and on the stone a new name written». II.17

«He will rule them with a rod of iron». II.27

Mary Magdala puts in her first appearance, as the High Priestess who reads her name in the book of life (III.5). Sitting beside the symbol of fertility (one of the eggs covering the chest of Artemis), she is the holder of the secrets of the world, midwife of the souls, black Virgin with a white face. The three crosses on her chest design her as the chief of the secret church. Her knowledge comes from the book, and is opposed to the material power. A verse is directly intended to Mary Magdala, in the same chapter: «Behold, I stand at the door and knock. If anyone hears my voice and opens the door, then I will come in to him, and will dine with him, and he with me» (III.20).

«He who overcomes will be arrayed in white garments, and I will in no way blot his name out of the book of life, and I will confess his name before my Father, and before his angels». III.5

John having sent his seven letters, now is the beginning of the prophetic visions. The imperial church sets up like a huge monument (IV.2). The Empress units the twenty–four elders of the Old Testament and the four creatures of the Gospels. «The fourth was like a flying eagle» (IV.7): John evokes himself as an heraldic eagle. The Empress mothers the Verb–Eagle. After the Magician who symbolized the diversity of the world, and the High Priestess who invited us to penetrate into the secrets of this world, the Empress is the sovereign intelligence embodied at the fourth century by the council of Nicee.

«Immediately I was in the Spirit. Behold, there was a throne set in heaven, and one sitting on the throne that looked like a jasper stone». IV.2

The action of Constantin lead to the christianism officially designed as the religion of the Empire (380). The Emperor is the first character of the Tarot who stops the path (he is turned towards the left). He ossified the religion by focusing on the material power (V.1). He holds the destiny of the world, Supreme Pontiff of Rome and Alexandria. He is full of the will for power. The slain Lamb is worthy of opening the seven seals, inaugurating a new cycle.

«I saw, in the right hand of him who sat on the throne, a book written inside and outside, sealed shut with seven seals». V.1

The six seals are divine tests, six trials aiming at verifying the faith of humanity. The disasters provoked by the horsemen are the metaphors of the barbarians devastating Eurasia in the name of heresies through the fifth century. The Pope is the master of the slaughtered souls, for which the initiation becomes effective (VI.9). His left hand, gloved and marked with a cross, holds the flagstaff of a papal cross with three cross–beams, symbolizing the creative power throughout the three worlds (divine, psychic, physical). The connections between ternary and septenary rhythms are in his hand. He

blesses the two disciples who stay underneath the altar: one is active, and the other is passive. He transmits his knowledge, without any book.

«When he opened the fifth seal, I saw underneath the altar the souls of those who had been killed for the Word of God, and for the testimony of the land they had». VI.9

«The sky was removed like a scroll when it is rolled up» (VI.14): suddenly, the knowledge is darkened, announcing the emergence of another book. «I saw another angel ascend from the sunrise, having the seal of the living God» (VII.2). The Lover is the worshipper of God who arises from the big divine test. He may be one of these two former disciples of the Pope, marking on the forehead 144000 (12*12000) children of Israel. The Lover is a renovated John, breathing between his mother, the Virgin crowned with laurels, and Mary Magdala, the blossomed wife. His situation is similar to the christian esoteric Tradition, floating between the Jew and Greek thoughts, or even similar to Muhammad, the God worshipper ascending from the sunrise. This major mystery can also be seen as an illustration of Hegira, at the seventh century.

«I saw another angel ascend from the sunrise, having the seal of the living God». VII.2

After a silence of half an hour, the chapter VIII depict the arrival of seven trumpets which sacred the seventh seal. In 716, the relics of Mary Magdala are buried in thevillage of Saint–Maximin, for fear of being robbed. The roarings of the trumpets symbolize the power of the ordeals commanded by God, in order to check if the exemple of His Son was adequate to strengthen the humanity. The armies of locusts illustrate the huge invasions of the ninth century, only terrestrial and not relied to any heresy (IX.9). These invasions are a product of chthonian strength. The angel of the abyss is Apollyon. He is the synthesis of the first septenary: the domination of the will–power in the world of spirit. The Lover grew old, and he managed to dominate all his conflicts. The times of Full Blooming are coming, based on knighthood and justice.

«The sound of their wings was like the sound of chariots, or of many horses rushing to war». IX.9

«They have over them as king the angel of the abyss. His name in Hebrew is Abaddon, but in Greek, he has the name Apollyon». IX.11

Second septenary: Full Blooming

The second septenary begins with the irruption of a mighty angel, setting his right foot on the sea and his left on the land. The cosmic equilibrium is maintained and controlled by the major mystery of the Justice sounded by the seven thunders. According to Aristote, the sword and the balance are the two characteristics of the Justice.

John is asked to open his mouth and to eat up a small book. It is often said that John is here inspired by Ezechiel (III.1–3), where the Prophet eated a book whichrevealed to be sweet as honey, for guiding the house of Israel. I prefer another explanation. In the Book of Jeremiah (LI.59–64), Jeremiah throws into the river of Euphrate the book which contains the retaliations of God against Babylon. Few centuries after this date, John is in the terrestrial Paradise thanks to the divine Justice, and he finds again the book which was throwed by Jeremiah. This book looks beautiful, but it contains all the threats against Babylon. That is the reason why «it was as sweet as honey in my mouth. When I had eaten it, my stomach was made bitter» (X.10). Then, John immediately understands that he must prophesies again «over many peoples, nations, languages, and kings» (X.11).

John is asked to measure the dimensions of the temple of God (XI.1). The Hermit is the land surveyor of the temple of God, his role is to exorcise the fears of the year One Thousand.

«A reed like a rod was given to me. Someone said Rise, and measure God's temple, and the altar, and those who worship in it». XI.1

The two witnesses appear then to give prophecies each in its own way. They may be a symbol of esoterism and exoterism, since many esoteric orders emerge during the eleventh century, such as the militia of the Poor Knights of Christ and of the Temple of Salomon,

which became the Order of Temple in 1129. But these two witnesses are also a metaphor of the huge schism of 1054 between Leon IX and Michel Cerulaire (XI.7–8). The major mystery «Wheel of Fortune» precisely illustrates the public exposition of the two witnesses' dead bodies. The naked bottom of one of them, placed just under the face of the sphinx sit at the top of the wheel of Fortune, represents the jusxtaposition of Sodom and Egypt.

«When they have finished their testimony, the beast that comes up out of the abyss will make war with them, and overcome them, and kill them. Their dead bodies will be on the street of the great city, which spiritually is called Sodom and Egypt». XI.7–8

The seventh trumpet suddenly resounds. This is the sign of the end of persecution and the advent of the Lord. The apostle Paul wrote in his Epistle to Corinthiens: «the last trumpet will sound, and the dead will resuscitate, incorruptible» (I Co. XV.52).

Founded by Bernard de Clairvaux, the Order of the Temple is a fusion between catholic and celtic spirits. Their patron saints were St John the Evangelist and «Madam Ste Mary». According to Wolfram von Eschenbach, who refers to a so–called Kyot of Provence, the Templars were the keepers of the Graal, which was transferred later to the Far East in the Realm of the Priest John. This times are them entirely submitted to the influx of Agarttha, anywhere in the world at the same period : crusades starting from Vezelay (where are situated part of the relics of Mary Magdala), building of Notre–Dame de Paris and the temples of Angkor, foundation of Moscow by Youri Dolgoruki, climax of Heian period in Japan...

The flight of the cathedrals is reflected in the major mystery of the Strength. The pregnant «woman clothed with the sun» took refuge in the desert, where she is nourished «a time, and times, and half a time» (XII.14). The serpent tries to drown the woman in order to cancel the arrival of the Holy Spirit at the era of Aquarius, but the strength of the woman is more important than the brutality of the beast (XII.16). This will–power force is directed towards the

realisation of moral values. It comes from the Justice and leads to the Temperance.

«The earth opened its mouth and swallowed up the river». XII.16

But two beasts emerge then, one from the sea (Occident) and one from the earth (Orient). This last «had two horns like a lamb, and he spoke like a dragon» (XIII.11). This is the first appearance of the Great Parody in the Apocalypse: the upset world takes place, where the souls are progressively pulled down. The Hanged Man perfectly represents this event.

Six buds, six buttons, six buds: the number 666 is the mark of the downward hanged men, the Men–Numbers whose reign is imposed by the two beasts. Let me remember you that 666 is written like this by St John: DCLXVI. This is the juxtaposition of all the arithmetic unities on the abacus of the trader, which clearly indicates the beginning of the power of the finance.

The two beasts also represent the two distinct ways of the upsetting process: the internal way (theological ruptures, darkening of the esoteric consciousness), andthe external way (appearing of the banks, independence of the warrior with respect to the priest). In many countries and at the same historical period, the Kshatriya indeed reject the Brahman, from Philippe le Bel in France to Kamakura in Japan.

Next, angels announce the hour of the Judgment. They send forth their sickles in order to reap the anger of God (XIV.15). This is the beginning of the «axe chop» era: destruction of the Order of the Temple (1314), One Hundred year war, huge black plague in Europe (1350). «The angel thrust his sickle into the earth, and gathered the vintage of the earth, and threw it into the great winepress of the wrath of God» (XIV.19). The wrath of God is so intense, that even the crowned heads (the head of Philippe le Bel) are gathered.

This major mystery hoists no name, since this death is anonymous: it is not the first individual death, but the destruction which threatens our spiritual life if the initiation does not prevent from the annihilation.

«Another angel came out from the temple, crying with a loud voice to him who sat on the cloud: Send forth your sickle, and reap; for the hour to reap has come, for the harvest of the earth is ripe!» XIV.15

The seven golden bowls are filled with the wrath of God. They symbolically replace the Holy Graal, which definitely disappeared to the Far East. The Temperance depicts the angels who received these golden bowls, which have to be emptied in order to enter again in the Temple of God. Time flows in both directions.

The end of the fifteenth century closes the second period of the era of Pisces, as well as the so–called Middle Ages (1453) and the Roman Empire of Orient. Jacob Fuegger from Augsburg is the first modern banker (mecene of Durer), the preliminary signs of protestantism are visible (Jan Hus, John Wyclif), the discovery of America is the beginning of new spiritual transfusions. The Temperance is the synthesis of the second septenary: the domination of equilibrium in the world of the soul, just before the catastrophe. The times of Uprooting are now coming, describing the fall of humanity in the absolute Evil, or the incarnation of Satan in the multiple body of evil humanity.

Third septenary: Axe chop and Uprooting

The third septenary begins with the discharge of calamities coming out from the golden bowls, the anti–Graal bowls. The dragon, the beast and the false prophet clearly design the anti–Trinity which will further control humanity: the Bank, the Democracy and the Media will progressively replace the King, the Priest and the Prophet (respectively).

The major mystery of The Devil represent the emergence of these infernal screens, which aim is to darken the truth.

The tapestry of Angers and this major mystery present similar froggy figures in their respective centers (XVI.13: «I saw coming out of the mouth of the dragon, and out of the mouth of the beast,

and out of the mouth of the false prophet, three unclean spirits, something like frogs»).

The chapter XVII of the Apocalypse gives a description of Babylon the Great, showing it as an anti–Mary Magdala figure, meaning a prostitute who did never repent: «The woman was dressed in purple and scarlet, and decked with gold and precious stones and pearls, having in her hand a golden cup full of abominations and the impurities of the sexual immorality of the earth» (XVII.4). Babylon is the Major City. In 1664, England conquer New–Amsterdam, and call it New York. The Beast will finally hate the Prostitute, «eat her flesh and burn her utterly with fire» (XVII.16), because Evil is always internally divided against himself.

But the Tower of Babylon is promised to the destruction, since the buildings of human pride are fated to fall (XVIII.4–5). The people of God is asked to run away from the empire of the Devil. The earthquake is inside us, and the tower is taken the top off just like our own ego. There is a praise for the Spiritual Revolution in the verse 6 of chapter XVIII: «Return to her just as she returned, and repay her double as she did, and according to her works. In the cup which she mixed, mix to her double. However much she glorified herself, and grew wanton, so much give her of torment and mourning».

«Come out of her, my people, that you have no participation in her sins, and that you don't receive of her plagues, for her sins have reached to the sky, and God has remembered her iniquities». XVIII.4–5

The end of the chapter XVIII is ilustrated by the major mystery of The Star. (XVIII.14: «The fruits which your soul lusted after have been lost to you, and all things that were dainty and sumptuous have perished from you, and you will find them no more at all»).

Babylon is then absolutely naked, dispossessed from her fortune, and purified – at last ! – into the entirely nude figure of Mary Magdala. This is the first sign of the journey which is directly cosmic: all the energies accumulated from the Temperance will be now set free. This major mystery also announces the era of Aquarius, and is very

close to the painting «The Tempest». Giorgione was the very last painter of the Middle Ages (whereas Durer was the very first painter of the Modern Times), and prophetised with this masterpiece the reign of the new Adam and the new Eve. Same landscape, same body attitude, same glance, same bright rip of the sky, even same bird: Giorgione was clearly initiated to the Tarot and the spirit of St John.

Henceforth, the Star of Venus is the last refuge of humanity, the double sign of Hope and Love which is also the pulsating center of Islam. The skull of Mary Magdala, which shines in the bottom of the crypt of the Saint–Maximin basilic, close to Marseilles, is the true luminous Star of the end of the Pisces era.

Marseilles is the scenery of the next major mystery: The Moon. «Blessed are those who are invited to the marriage supper of the Lamb» (XIX.9). Everyone is invited to participate to this banquet, leaving its energy evaporating upwards in the direction of the Moon. But there is something wrong. The crayfish indicates that this supper seems to be upside down. The injunctions of the angel to the birds are extremely violent and brutish: «Come ! Be gathered together to the great supper of God, that you may eat the flesh of kings, the flesh of captains, the flesh of mighty men, and the flesh of horses and of those who sit on them, and the flesh of all men, both free and slave, and small and great» (XIX.18). This is an exhortation to triumph in the world of the night, tending the tongue largely outside of the mouth in order to guzzle the maximum of primitive forces. This major mystery is the symbol of the Modernity: the eigteenth century really began with the revolutionary song «La Marseillaise» which lead to the beheading of Louis XVI. The Modernity was introduced by a supper where we really ate the flesh of kings, and lasted then during one and half century. The Modernity is made of alcove secrets, cult of motherhood and avalanche of lies: it is based on the consolidation of the individual absolutely uprooted.

This is the time of the first eschatological struggle. In 1884, October 13th, the Pope Leon XIII had a vision: he saw Satan asking

God to give him one hundred years,in order to finalise the destruction of the church. And God accepted this proposal.

Why did God accept it? The reason can be found in the speech of the Holy Virgin Mary, given in the small moutain village of La Salette (France) at two shepherds in 1846. The Virgin Mary kept Her life in heaven doing good on earth. From Her first appearance in the Puy in 47 after J.–C. until Arc–Watripont (Belgium) in 1993, She kept warning humanity about the necessary behaviour to get at the time of the End of Times. This Saturday September 19th 1846, in the middle of the Modernity age, She went so far as to say that the decrucifixion was halfly achieved: « If my people does not want to submit, I am forced to let go the arm of my Son. He is so strong and heavy that I can not hold it anymore. I suffer for you since a so long time! If I want that my Son does not forsake you, I am in charge of unceasingly prying Him, and you my people, you do not care about it ». Using the same vocabulary of St John in his Revelation, She clearly predicts that the Church will be eclipsed, and that the white horse will be defeated. In a global way, all the apparitions of the Virgin Mary (Lourdes, Fatima...) are absolutely coherent with the message of the Apocalypse.

This is yet another definition of the Modernity: Jesus is halfly decrucified. At one moment, Jesus manages to get off of the cross, and the post–modern world begins. We can say that the Post–Modernism is then the historical time, when there is a clear separation between Jesus and the Cross. This explanation has been widely illustrated by Leon Bloy, who was the best exegete of la Salette. Bloy pretended that the Salvation of the World was undoubtedly tied to the destiny of the Jews, and relied this destiny with the decrucifixion of Jesus. Indeed, a particular meaning of the Second World War relies on the correlation between the history of the Jews (partial deportation and building of the parody of Israel) with the inauguration of the post–modern world.

The chapter XX of the Apocalypse begins with the inauguration of the post–modern world: «I saw an angel coming down out of

heaven, having the key of the abyss and a great chain in his hand. He seized the dragon, the old serpent, which is the devil and Satan, who deceives the whole inhabited earth, and bound him for a thousand years, and cast him into the abyss, and shut it, and sealed it over him» (XX.1–3).

The reign of a thousand years is the first resurrection for the priests of God. The Mother Moon is replaced by the Father Sun: the nature of the parody is really different, but this is still a parody. The two prisoners of the Devil have been yet delivered (they still get a collar, and even kept their queue), but the wall is built with the stones of the House of God.

The post-modernism is a false liberation: the individual does not exist anymore, he is dissolved in the huge jumble of the ultimate regression. The essence of spirituality has been evaporated in the solar heat, whereas its existence perpetually tries to marry the world.

But the second eschatological struggle has already begun. I strongly think that the core of the post–modern world is yet finished:

«And after the thousand years, Satan will be released from his prison, and he will come out to deceive the nations which are in the four corners of the earth, Gog andMagog, to gather them together to the war; the number of whom is as the sand of the sea. They went up over the breadth of the earth, and surrounded the camp of the saints, and the beloved city. Fire came down out of heaven from God, and devoured them» (XX.7–9). This fight between Gog and Magog and the camp of saints is the metaphor of the Orient smeared by the Occident: Palestine, Irak, Iran, Africa, south–east of Asia, Japan. The ultimate fire coming from the sky will be, at least, the true passage to the era of Aquarius. (Note that, in a certain way, this fire coming down out of heaven has already been produced on September 2001).

The Judgment of the Nations and the advent of the Heavenly Jerusalem will be the events which will allow to assess the social reign of the Holy Spirit (XX.12). The forehead of the angel is the door of the Holy Graal, which comes back from the Realm of the Priest

John. The initiatory cycle is now fully accomplished: we get out of the grave, regenerated and reconstructed.

«I saw the dead, the great and the small, standing before the throne, and they opened books. Another book was opened, which is the book of life. The dead were judged out of the things which were written in the books, according to their works». XX.12

John meets again the Alpha and the Omega, the principal and the end. «He carried me away in the Spirit to a great and high mountain, and showed me the holy city, Jerusalem, coming down out of heaven from God, having the glory of God» (XXI.10–11).

«The city has no need for the sun, neither of the moon, to shine, for the very glory of God illuminated it, and its lamp is the Lamb» (XXI.23): the two former major mysteries (the Moon and the Sun) are out–dated. The Holy City is the absolute World, the synthesis of the third septenary: the domination of eternity in the world of body. The times of Uprooting are now definitely over.

Mary Magdala is the Holy City, placed at the center of the four evangelists. « The Spirit and the bride say, «Come!» He who hears, let him say, «Come!» He who is thirsty, let him come». (XXII.17). The saved men will share a meal with God, as Rabelais predicted at the end of the Third Book.

The era of Aquarius will be the first of the new Golden Age of the next mankind cycle (the eight manvantara), based on a renewed human being presenting an external face united with an internal face. The new Adam will be very similar to the old Adam, unlike the fact that the new Adam did contemplate the Cross.

The coronation of the entire cycle is realised by the inscription of the Holy Virgin Mary inside the heart of the world, surrounded by St John and Mary Magdala, just like in Ephesus, in the old times. Jean Parvulesco talked about the necessity of a new and revolutionary Immaculate Conception for the final realisation of the transcendantal Unity. The Revelation of St John and the Tarot of Marseilles are the most rigorous illustrations of this luminous reflexion.

Лоран Джеймс

ОТКРОВЕНИЕ СВЯТОГО ИОАННА И МАРСЕЛЬСКОЕ ТАРО

«Какая полнота в сердце человека пред лицом совершенства, отречения и предательства. Многие ученики из тех, что следовали за Ним, возможно, искренне сострадали Ему, но сдерживали слезы, боясь привлечь к себе внимание палача. Только его мать, Мария Магдалина и апостол Иоанн Воанергес плакали. Ибо для того, чтоб не стыдиться слез, нужно быть матерью или блудницей, преобразившей объект своей любви или же очень молодым человеком, который однажды и навсегда был просветлен сильнейшим изменением смысла своей жизни».

Роже Жильбер-Леконт (1929)

Дева Мария, Мария Магдалина и Иоанн Богослов горько зарыдали на вершине Голгофы, услышав рыдание Христа, воскликнувшего в девятом часу: «Eli, Eli, lema sabachtani» («Боже, Боже, почему ты оставил меня?»). Вторжение этого вселенского страдания перед лицом возрастающего трагического одиночества, что отражало разрыв между плотью и божественной пульсацией, было прочувствовано тремя свидетелями крестных мук как страшное предзнаменование частичного провала христоносной миссии.

Перед лицом этого глубинного возгласа они осознали, что не все человечество последует примеру, явленному Христом, растворив свою индивидуальность в экстатической сладости божественного познания: онтологическое отделение от Единого станет началом интенсивно мрачного и ледяного пути, по которому намеренно последуют те, кто умышленно выберут сторону Сатаны. Этот трагический крик Исуса привел их к заключению, что Господь не должен быть полностью всеуправляющим началом, что может косвенно стать причиной непокорности тех людей, выбравших дьявола. Они неизбежно должны будут, однако, предстать перед судом и быть осуждены в конце времен. Этот момент является как раз границей между христианским эзотеризмом и экзотеризмом: теологическое основание первого – трагично, тогда как второго – драматично.

Впоследствии эта святая троица свидетелей Таинства образовала новую семью, завещанную самим Исусом Христом перед его земной смертью на кресте («Се, матерь твоя!» – Евангелие от Иоанна, Глава 19, стих 27). На протяжении 10 лет они жили вместе в доме в Эфесе, в Паная Капулу («врата к Деве»), который был открыт Анной–Катериной Эммерих в 1820 году. Им потребовалось время на то, чтобы усовершенствовать общепринятое трагическое христологическое видение, основанное на тех же словах, тех же образах, том же ритме и ведущее к необходимости финальной Божьей кары. Затем они были разделены враждебными племенами и сформулировали, каждый по своему, свои пророчества, целью которых было укрепить Откровение Христа, помимо всего прочего, провозглашая с красноречием и убедительностью Благую Весть о Воскресении Христовом.

Тройная цикличность Откровения Святого Иоанна

Святой Иоанн надиктовал Апокалипсис – своё Откровение – в пещере на острове Патмос, с целью известить о неизбежности

эсхатологической битвы и об угрозе для всех, кто последует за Зверем, быть низвергнутыми в огненное озеро. «И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем» (Откровение, Глава 20, стих 11) – Того, кто не даст милосердного прощения: Его единственным указанием станет Книга Жизни. Он будет Святым Духом, ходатаем праведных людей и обвинителем последователей змия. Первое доказательство тождества фигуры Святого Иоанна и автора Апокалипсиса было дано христианским философом Юстином, который жил в Эфесе. В своем диалоге в 315 году он пишет: «Один из нас, чье имя – Иоанн, кто был апостолом Христа, пророчествовал в Откровении, которое он получил». Итак, с самого начала, эта книга была воспринята как пророчество, поскольку сказано: «Богу поклонись, ибо свидетельство Исусово есть дух пророчества». (Откровение, Глава 19, стих 10) Несколько лет спустя антимаркионистский пролог Евангелия от Святого Луки ясно объявил, что Святой Иоанн составлял Апокалипсис на острове Патмос.

Апокалипсис – это не просто поэма, содержащая ослепительные образы и яркие метафоры. Прежде всего, это пророчество, и пророчество, глубоко укорененное в платонической мысли его автора. Конечно, более половины стихов относятся непосредственно к Ветхому Завету (Бытие, книга Иезекииля, книга Даниила). Иоанн описывает достижение спасения через библейские тексты, объявившие его – эта процедура описывает циклическое свойство времени. Иоанн использует всю Библию для доказательства наряду с платоническими идеями (Бытие заканчивается в Апокалипсисе, который сам превращается в новое Бытие). Апокалипсис Иоанна рассматривает глобальный ландшафт Железного Века (который начался с Девкалиона в 4320 г. до н.э.), резюмируя эру Тельца и Овна, пророчествуя об эре Рыб, которая заканчивается эрой Водолея – так называемым Небесным Иерусалимом. Это и есть реальное значение «Альфы и Омеги». Вся цикличность Апокалипсиса явно созвучна с цикличностью прецессионных циклов. Жан Фор доказал, что му-

зыка каждой эпохи подобна дыханию Вселенной, или музыке каждого отдельного момента жизни во Вселенной. Ибн Араби также показал, что стандартная продолжительность жизни одинаково распределена по трем периодам:

Зачатие и рост
Полное цветение
Удар топора и выкорчевывание

Конечно, если «единство жизни» соответствует пульсации мысли Бога, этот последний период может иметь отношение к возвращению к Единому. Но в случае движения истории мы должны иметь в виду что ее глобальная динамика нисходящая и что третья часть каждого цикла прецессии практически всегда является отрицанием, негацией начальной духовной энергии. Поскольку продолжительность прецессионного цикла составляет 2160 лет, то каждый из его внутренних периодов длится примерно 720 лет.

Точки ритма эры Овна таковы:

Фарра покидает Ур со своим сыном Аврамом и достигает Египта через землю Ханаанскую, давая начало духовности в иудаизме (–2160/–1440);

Прошедший посвящение в Фивах в храме Бога Амона, Моисей убегает от безумств Эхнатона, что рождает полный расцвет религии иудаизма (–1440/–720);

Пленение евреев в Вавилоне царем Навуходоносором II, замещение иудаизма другими духовными учениями (Конфуций, Пифагор, Зороастр, Лао-Цзы, Будда, основание Рима) (–720/0)

Среди первых комментаторов Откровения только некоторые прочли его как пророчество о том, что случится во время пришествия Антихриста в конце времен; другие прочли его как пророчество всех событий, которые произойдут от страстей Христовых до Парусии. В V веке последними такими авторами были Цезарий Арльский, Тихоний и, конечно, Блаженный

Августин. Написанное в 22 главах Откровение описывает внутреннюю историю эры Рыб, которая продолжается в течение 22 столетий.

Точки ритма эры Рыб таковы (соответствующие описания в Откровении указаны курсивом):

Появление/Развитие четырех Евангелий и создание христианской империи (*послание семи церквам, семь печатей*) (1/720);

После получасовой тишины:

Возникновение ислама и укрепление христианских эзотерических орденов (*семь труб, поедание книги, измерение Храма Господня*) (720/1440);

После распространения строительства сакральных соборов с инициатической архитектурой и полного расцвета христианства *(Дева, зачавшая от Духа Святого*):

Царство людей–чисел, Модерн, Постмодерн (*семь чаш гнева Божия, Великий Вавилон, Эсхатологическая битва*) (1440/2160)

Суд в конце времен и Небесный Иерусалим конституируют вступление в эру Водолея. Эти параллели между Откровением и некоторыми историческими фактами будут пояснены далее.

Иное деление глав Откровения на семь частей (вместо трех) было также предложено некоторыми интерпретаторами. Одно из наиболее фасцинирующих прочтений Откровения было дано немецким священником, почтенным Бартоломео Хольцхаузером (1613 – 1658). Его учение основывалось на 7 эпохах церкви, которые соответствуют 7 ангелам Божьим, появляющимся на протяжении всей истории. Седьмой ангел – это ангел науки, который раскрывается в возвращении Великого Монарха. Полный срок бытия Церкви дан в Откровении в Главе 12, стихе 14, когда зачавшая Жена находит убежище в пустыне, далеко от змия: «Во времени, временах и половине времени». Приняв к сведению продолжительность (эры Рыб) – 2100 лет, мы находим, что время длится 600 лет (600 + 2*600 + 600/2 = 2100). Это время соответствует двум следующим друг за другом ангелам.

Тогда один ангел церкви – базовая единица всей конструкции Откровения – соответствует 300 годам.

Тройная цикличность Марсельского Таро

После успения Девы Марии, Мария Магдалина была помещена евреями в судно без парусов и весел, со своей сестрой Мартой, своим братом Лазарем и своим сподвижником Иосифом из Аримафея (хранителем Грааля) и многими другими христианами. Несмотря на то, что они должны были утонуть в Средиземном море, они были ведомы Богом и, спустя несколько месяцев, прибыли на берега Галлии, в бухту Марселя. В это время Массилия была полностью областью культа Артемиды Эфесской. Мария Магдалина, апостол из апостолов, проповедовала Откровение Исуса Христа местным кельтским народам с целью низвергнуть культ плодородия Артемиды. Безусловно, она повлияла на Марсель и на Прованс своими пророческими проповедями. Даже сегодня этот регион глубоко пронизан множеством знаков ее давнего присутствия здесь. Я только отмечу, что первые европейские монахи ордена кармелитов появились в 1238 году в особых горных пещерах на севере города, которые служили убежищем Марии Магдалине в течение нескольких месяцев. Напомню, что орден кармелитов, в дополнение к тому, что он был посвящен Марии Магдалине, являлся одним из нескольких католических орденов, находящихся под официальной протекцией греческого традиционализма, поскольку его святыми покровителями являются Илия и Пифагор. Другой интересный знак – наличие церкви, принадлежащей Шартрскому ордену, в том самом месте, где Мария Магдалина должна была находиться перед тем, как покинуть город, найдя убежище в горах Сент–Бом (но это другая история). Их девиз был: «Stat crux dum orbis volvitur» («Крест стоит, пока вращается мир»). Обет молчания, который является основой Шартрского ордена – дань медитативной жизни Марии Магдалины в течение последних

тридцати лет ее жизни в горах. На входной двери этой церкви находятся изображения лиц Святого Бруно и Святой Марии Магдалины. Я уверен, что некоторым из вас будет интересно узнать, что Антонен Арто был рожден в нескольких десятках метров от этой церкви и даже крещен здесь.

Римский анахорет Иоанн Кассиан прибыл в Марсель в 415 году, прожив в течение нескольких лет в пустынях Египта, где он встретил некоторых несторианцев, буддистских монахов, зороастрийцев и цыган. Возможно, именно эти цыгане научили Кассиана пророчествам по колоде карт. Он был настолько впечатлен Марией Магдалиной, что построил лестницу из каменных ступеней к горе Сент-Бом для облегчения подъема в пещеру. Он также основал монастырь Святого Виктора на южной стороне Старой Гавани, где до сих пор можно увидеть древнюю часовню с ликами Лазаря и Марии Магдалины.

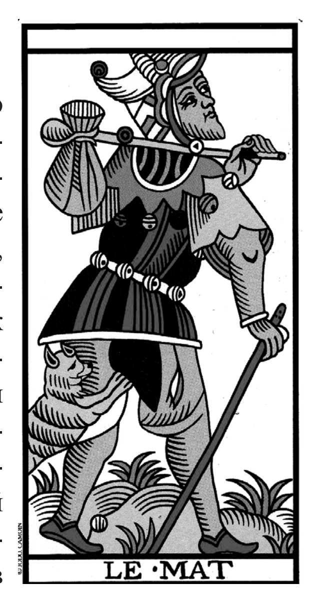
В это время пророчества Марии Магдалины глубоко вошли в память городских жителей. Иоанн Кассиан решил запечатлеть эти пророчества в структуре карточных изображений: так были рождены 22 Старших Аркана Марсельского Таро. Они тайно хранились за оградой монастыря до 1337 года, когда официальный декрет запретил монахам монастыря Святого Виктора «играть в карты». 56 Младших Арканов были нарисованы Кассианом в четырех цветах, уравновешивающих Арканы Мира (чаша и монета) и Справедливости (меч и жезл). Если к 22 Старшим Арканам добавить 56 Младших Арканов, мы получим общее их количество 78. Это число есть сумма первых 12 чисел. Также интересно то, что число карт в Марсельском Таро есть результат пифагорейского треугольника, основанного на количестве апостолов Исуса Христа.

Что касается глав Откровения Святого Иоанна, Старшие Арканы могут быть прочтены либо как совокупность семи трехсоставных, либо трех семисоставных единиц. Аналогию с предыдущей конструкцией можно провести по учению Преподобного Бартоломео Хольцхаузера, согласно которому, срок каждого

ангела церкви составляет 300 лет. Каждый из этих ангелов может быть изображен как последовательность трех Старших Арканов, соотносящихся с определенным столетием. В этой работе мы уделим внимание последней структуре. Освальд Вирт изучал, как в точности, принимая к сведению каждую семисоставную единицу, первые три Аркана были противоположны следующим трем – при седьмом, последнем Аркане, сводящем все воедино. Колесница, Умеренность и Мир (три последних Аркана, замыкающие каждую седмицу) – это три карты, играющие синтезирующую, соединительную роль, исчерпывающие важность воли, равновесия и вечности в мирах духа, души и тела.

Теперь мы видим глубокую взаимосвязь между тройной цикличностью (три последовательные седмицы) 22 глав Откровения, 22 веков эпохи Рыб и 22 Старшими Арканами Тара. Каждая глава есть пророчество о соответствующим веке и может быть проиллюстрирована определенным Старшим Арканом.

Первая седмица: зачатие и рост



Первая глава посвящена посланию Ангела рабу божьему Иоанну, чтоб известить его об Откровении. (Откровение, Глава 1, стих 1). Это послание проиллюстрировано Арканом *Шут*, «перворожденным из смертных»: первоначальная энергия, стремление к свету. Шут – это Альфа и Омега, первый и последний, переход между двумя манвантарами. Он может быть помещен либо в начале, либо в конце колоды Таро, поскольку Таро – это полный цикл жизни, который может быть прочитан в обоих направлениях: Таро – в



одном направлении, и Рота – в другом – колесо удачи и злоключений. Среди популярных образов, Шут воплощен в образе святого Роха.

«Откровение Исуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав оное через Ангела Своего рабу Своему Иоанну» (Откровение, Глава 1, стих 1).

Главы со *второй* по *седьмую* описывают появление Евангелий и экспансию Церкви. Семь церквей Асии являются также символами семи манвантар, предшествующих Откровению. Первая – Эфесская церковь, где Иоанн жил с Марией Магдалиной и Девой Марией. Он обвиняет: «Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою», поскольку второй век – время появления первой ереси, что исказила Откровение Исуса Христа. Восстание Бар Кохба в 135 году с тем, чтоб восстановить еврейскую государственность и «сборище сатанинское» (Откровение, Глава 2, стих 9).



Маг есть «тот, кто побеждает» (Откровение, Глава 2, стих 17) в поисках посвящения. Белый (философский) камень и железный скипетр находятся в его руках, устанавливая цвета монеты и жезла (земные символы мира и справедливости соответственно). Небесные символы чаши и меча – оба лежат на столе мага, в ожидании трансфигурации.



«Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя»(Откровение, Глава 2, стих 17).

«И будет пасти их жезлом железным» (Откровение, Глава 2, стих 27)

Мария Магдалина впервые появляется как *Верховная Жрица*, которая читает свое имя в Книге Жизни (Откровение, Глава 3, стих 5). Сидя рядом с символом плодородия (одно из яиц, покрывающих грудь Артемиды), она – хранительница тайн мира, восприемница душ, черная дева с белым ликом. Три креста на ее груди определяют ее как главу тайной церкви. Ее мудрость приходит из Книги и противостоит власти материи. Этот стих в той же главе предназначен Марии Магдалине: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откровение, Глава 3, стих 20).

«Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его» (Откровение, Глава 3, стих 5).

Иоанн, отправив эти семь посланий, теперь становится началом пророческих видений. Имперская церковь утверждается как огромный камень. (Откровение, Глава 4, стих 2). *Императрица* объединяет 24 старцев Ветхого Завета и 4 животных Евангелия. «И четвертое животное подобно орлу летящему» (Откровение, Глава 4, стих 7): Иоанн призывает себя как геральдического орла. Императрица порождает Слово – Орла. После Мага, который символизирует многообразие мира, и Верховной Жрицы, которая призывает нас проникнуть в секреты мироздания, Императрица является суверенной мыслью, воплощенной в IV веке в Никейском Соборе.



«И тотчас я был в духе; и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий; и Сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису» (Откровение, Глава 4, стих 2).

Действия Константина привели к тому, что христианство стало официальной государственной религией Империи (380 год). *Император* – первый персонаж Таро, который останавливается в пути (он поворачивает налево). Он заставляет религию «окостенеть», утратить гибкость и фокусируется на материальной власти (Откровение, Глава 5, стих 1). В его руках судьба мира, Папа Римский и Александрия. Он исполнен воли к власти. Закланный агнец достоин открытия семи печатей, знаменуя новый цикл.

«И видел я в деснице у Сидящего на престоле книгу, написанную внутри и отвне, запечатанную семью печатями» (Глава 5, стих 1).



Шесть печатей божественных текстов, шесть испытаний проверки веры человечества. Ужасы, учиненные всадниками – метафора, означающая варваров, что опустошали Евразию во имя ереси на протяжении V века. Папа Римский – властелин убиенных душ, для которых посвящение вступает в силу (Откровение, Глава 6, стих 9). Его левая рука, означенная крестом, держит древко папского креста с перекрестием лучей, символизирующих созидательную силу в трех мирах (божественном, психическом и физическом). В его руке – связи между тройной и семеричной циклично-



стями. Он благословляет двух учеников, которые находятся под алтарем: один – активен, другой – бездеятелен. Он передает свое знание, безо всякой книги.

«И когда Он снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (Откровение, Глава 6, стих 9).

«И небо скрылось, свившись как свиток» (Откровение, Глава 6, стих 14): внезапно знание затмевается, провозглашая появление еще одной книги.

«И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живаго». (Глава 7, стих 2). Любящий – приверженец Бога, который воздымается после большого божьего испытания. Он может быть одним из двух предшествующих учеников Папы, с печатью на лбу 144 000 (12 * 12 000) сынов Израилевых. Любящий – это обновленный Иоанн, между своей матерью, увенчанной лаврами, и Марией Магдалиной, расцветшей женой. Его ситуация схожа с христианской эзотерической традицией, колеблющейся между еврейской и греческой мыслью, или даже с Мухаммадом, богопоклонником, поднимающимся с Востока. Этот Старший Аркан также можно рассматривать как Хиджру (араб. هجرة буквально – переселение) в VII веке.



И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живаго» (Откровение, Глава 7, стих 2).

После небесного безмолвия в течение получаса *восьмая глава* описывает появле-



ние семи вострубивших ангелов, снявших седьмую печать. В 716 году мощи Марии Магдалины были захоронены в городе Сент-Максимин – из-за опасений в том, что они будут украдены. Трубный рев ангелов символизирует тяжесть испытаний, посланных Господом, дабы проверить, был ли пример его Сына достаточным, чтоб укрепить веру человечества. Несметные армии саранчи иллюстрируют огромные вторжения в IX веке, – только земные и не имеющие отношения к ереси (Глава 9, стих 9). Эти вторжения – результат хтонической силы. Ангел бездны – это Аполлион (Аваддон). Он – синтез первой седмицы – доминирование воли в мире духа. Любящий повзрослел, и сумел взять верх над всеми своими противоречиями. Наступают времена полного расцвета, основанного на рыцарстве и справедливости.

«А шум от крыльев ее – как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну» (Глава 9, стих 9).



«Царем над собою она имела ангела бездны; имя ему по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион» (Глава 9, стих 11).

Вторая седмица: полное цветение

Вторая седмица начинается с вторжения могущественного ангела, ступившего своей правой ногой на море и своей левой ногой – на сушу. Космическое равновесие поддерживается и контролируется Старшим Арканом *Правосудие*, озвученным семью громами. Согласно Аристотелю, меч и весы – два аспекта правосудия.

Иоанна просят открыть рот и съесть маленькую книгу. Часто говорится, что здесь Иоанн вдохновлен Иезекиилем (Глава 3, стихи 1–3), где пророк съел книгу, которая была сладка как мед, для руководства народом Израиля. Я предпочитаю иное объяснение. В книге Иеремии (Глава 51, стихи 59 – 64) Иеремия бросает в Евфрат книгу, которая содержит меру возмездия Бога Вавилону. Несколько столетий спустя, Иоанн оказывается в земном раю благодаря божественному правосудию, и вновь находит книгу, которая была брошена Иеремией. Эта книга выглядит красиво, но содержит все угрозы против Вавилона. Вот почему «она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем» (Глава 10, стих 10).

Затем Иоанн незамедлительно осознает, что должен снова пророчествовать «о народах, и племенах, и языках и царях многих» (Глава 10, стих 11).

Иоанну сказано измерить храм Божий (Глава 11, стих 1).

Отшельник – это землемер храма Божия, его задача – изгнать ужасы тысячного года (1000).

«И дана мне трость, подобная жезлу, и сказано: встань и измерь храм Божий и жертвенник, и поклоняющихся в нем» (Глава 11, стих 1).



Затем появляются два свидетеля, для того чтоб пророчествовать, каждый по своему. Они могут быть символами эзотеризма и экзотеризма, поскольку многие эзотерические ордена появились в течение XI века, например, такие как Орден Бедных Рыцарей Христа и Храма Соломона, который стал орденом Тамплиеров в 1129 году. Но эти два свидетеля – также метафора колоссального раскола 1054 года между Львом IX и Михаилом Керуларием (Глава 11, стихи 7–8). Старший Аркан *Колесо Фортуны* точно иллюстрирует изображение двух



мертвых тел этих свидетелей. Обнаженная нижняя часть одного из них, расположенная под лицом сфинкса, восседает наверху Колеса Фортуны и представляет наложение Содома и Египта.

«И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Глава 11, стихи 7–8).

Внезапно вострубил седьмой ангел. Это знак конца мучений и пришествия Господа. Апостол Павел писал в своем послании к Коринфянам: «При последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными». (Первое послание к Коринфянам, Глава 15, стих 52).

Орден Храма, основанный Бернаром Клервоским – слияние духа католичества и кельтского духа. Их покровителями были Святой Иоанн Богослов и Святая Мария. Согласно Вольфраму Эшенбаху, ссылавшегося на Киота Прованского, храмовники являлись хранителями Грааля, который в дальнейшем был переправлен на Дальний Восток, во владения пресвитера Иоанна. В это время повсюду различаются знаки Агартхи: крестовые походы, начинающиеся в Везле (где находится часть мощей Марии Магдалины), построение Собора Парижской Богоматери и храмов Ангкора, основание Москвы Юрием Долгоруким, кульминационный момент эры Хэйан в Японии…

Бегство соборов отражено в Старшем Аркане *Сила*. Жена, понесшая во чреве, облаченная в солнце, убежала в пустыню «и там питалась в продолжение времени, времен и половину времени» (Глава 12, стих 14).

Змий пытается утопить жену, для того чтоб предотвратить появление Святого Духа в эру Водолея, но сила Жены более могущественна, чем жестокость зверя (Глава 12, стих 16).

Воля к власти направлена на реализацию моральных ценностей. Она исходит из Правосудия и приводит к Умеренности.

«Но земля помогла жене, и разверзла земля уста свои, и поглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей» (Глава 12, стих 16).

Но затем появляются два зверя: один от моря (Запад) и один от суши (Восток).

«Он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон» (Глава 13, стих 11).

Это первое появление Великой Пародии в Апокалипсисе: перевернутый мир занимает такое положение, где души постепенно низводятся вниз. *Повешенный* хорошо отображает это событие.

Шесть почек, шесть бутонов, шесть почек: число 666 – это знак повешенных вниз головой людей, людей–чисел, чье царствование предваряют два зверя. Я напомню, что число 666 было написано Святым Иоанном так: DCLXVI. Это последовательность цифр на счетах торговца, что ясно показывает начало власти финансов.



Два зверя также обозначают два особых пути разрушительного процесса: внутренний (теологический разрыв, помрачение эзотерического сознания) и внешний (появление банков, выход воинов из подчинения жрецам). Во многих странах и в одно и то же время кшатрии выходят из подчинения брахманов, от Филиппа IV Красивого во Франции до периода Камакура в Японии.



Далее ангелы провозглашают час суда. Они пускают серпы свои для того, чтоб совершить жатву гнева Господня. (Глава 14, стих 15). Это начало «эры удара топором»: разрушение Ордена Тамплиеров (1314), Столетняя Война, черная чума в Европе (1350). «И поверг Ангел серп свой на землю, и обрезал виноград на земле, и бросил в великое точило гнева Божия» (Глава 14, стих 19). Гнев Божий настолько велик, что летят даже коронованные головы (Филипп IV Красивый).

Этот Старший Аркан не открывает какого–либо имени, поскольку эта *Смерть* анонимна: это не первая индивидуальная смерть, но разрушение, что угрожает нашей духовной жизни, если инициация не предотвратит аннигиляцию.



«И вышел другой Ангел из храма и воскликнул громким голосом к сидящему на облаке: пусти серп твой и пожни, потому что пришло время жатвы, ибо жатва на земле созрела» (Откровение, Глава 14 стих 15).

Семь золотых чаш наполнены гневом Божиим. Они символично отсылают к святому Граалю, который, несомненно, пропал где–то на Дальнем Востоке. *Умеренность* изображает ангелов, получивших эти семь золотых чаш, которые должны быть опорожнены для того, чтоб снова войти в храм Господень. Время течет в обоих направлениях.

Конец XV века завершает второй период эры Рыб, так же как и так называемое Средневековье (1453) и Восточную Римскую Империю (Византия). Яков Фуггер из Аугсбурга – первый современный банкир (меценат Дюрера); уже видны предварительные знаки протестантизма (Ян Гус, Джон Уиклиф), открытие Америки и начало новых духовных трансфузий. *Умеренность* является синтезом второй седмицы: доминация равновесия в мире души, как раз перед катастрофой. Теперь наступают времена жатвы, знаменуя падение человечества в абсолютное зло, или воплощение Сатаны во множественном теле злого человечества.

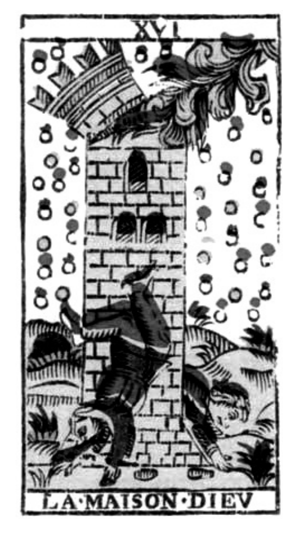
Третья седмица: удар топора и жатва

Третья седмица начинается с исполнения бедствий, исходящих из золотых чаш, чаш противоположных Граалю. Дракон, зверь и лжепророк олицетворяют анти–Троицу, которая будет далее управлять человечеством: Банки, Демократия и Медиа постепенно заменят Царя, Священника и Пророка.



Аркан *Дьявол* представляет собой слияние этих инфернальных заслонов, цель которых – затмить правду. Знаменитые ковры из Анжерского замка с сюжетами из Апокалипсиса и этот Аркан представляют в своих центрах соответственно схожих жабоподобных духов («И видел я *выходящих* из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка трех духов нечистых, подобных жабам» Откровение, Глава 16, стих 13).

Семнадцатая глава Откровения дает описание Великого Вавилона, определяя его как фигуру противопо-



ложную Марии Магдалине, подразумевая блудницу, которая никогда не раскается: «И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодейства ее; и на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным». (Откровение, Глава 17, стих 4–5). Вавилон – это главный город. В 1664 году Англия захватила город Новый Амстердам, и дала ему новое название – Нью-Йорк. В итоге зверь возненавидит блудницу: «И десять рогов, которые ты видел на звере, сии возненавидят блудницу, и разорят ее, и обнажат, и плоть ее съедят, и сожгут ее в огне» (Откровение, Глава 17, стих 16), поскольку зло всегда внутренне разделяется против себя самого.



Но Вавилонская башня обратится в руины, поскольку здание человеческой гордыни обречено быть разрушенным (Глава 18, стих 4–5). Божьему народу сказано бежать империи Дьявола. Землетрясение находится внутри нас, и разрушение башни есть разрушение нашего собственного эго. В стихе 6 Главы 18 есть такое восхваление духовной революции: «Воздайте ей так, как и она воздала вам, и вдвое воздайте ей по делам ее; в чаше, в которой она приготовляла вам вино, приготовьте ей вдвое. Сколько славилась она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей».

«И услышал я иной голос с неба, говорящий: выйди от нее, народ Мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее; ибо грехи ее дошли до неба, и Бог воспомянул неправды ее» (Откровение, Глава 18, стих 4–5).

Аркан *Звезда* описывает конец 18 главы Откровения. «И плодов, угодных для души твоей, не стало у тебя, и все тучное и блистательное удалилось от тебя; ты уже не найдешь его» (Откровение, Глава 18, стих 14).

Тогда Вавилон обнажен, лишен своего состояния, и наконец (!) очищен – в образе совершенно невинной Марии Магдалины. Это первый знак пути, который абсолютно космичен: все энергии, аккумулированные от *Умеренности*, теперь будут высвобождены. Этот Аркан также знаменует эру Водолея и очень близок к картине «Гроза» (Джорджоне). Джорджоне был последним художником Средневековья (тогда как Дюрер – первым художником современности, Модерна) и пророчествовал этим шедевром восхождение нового Адама и новой Евы. Тот же пейзаж, те же пропорции тела, тот же взгляд, тот же яркий разрез неба, даже та же птица: определенно Джорджоне был посвящен в Таро и дух Святого Иоанна.



С этого времени Звезда Венеры – последнее прибежище человечества, двойной знак надежды и любви, который также является пульсирующим центром Ислама. Череп Марии Магдалины, который светится в нижней части Церкви Сен–Максимин, недалеко от Марселя, является истинной светящейся звездой конца эры Рыб.

Марсель – сцена действия следующего Аркана – *Луны*. «Блаженны званые на брачную вечерю Агнца». Каждый приглашен принять участие в этой вечере, вознося свою энергию наверх – в сторону Луны. Но что–то не так. Рак указывает на



то, что эта вечеря – ложна, что это – «вечеря наоборот». Приказы ангела, отдаваемые птицам, чрезвычайно яростны и жестоки: «Летите, собирайтесь на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих». (Откровение, Глава 19, стихи 17–18). Это призыв к триумфу над миром ночи, высовыющему изо рта язык с целью поглотить максимум архаических сил. Этот Аркан – символ Модерна: XVIII век начался с революционной песни «Марсельеза», что привело к обезглавливанию короля Луи XVI. Модерн был предварен вечерей, на которой мы действительно ели плоть королей, и продлился в течение полувека. Модерн состоял из потайных ниш, культа женского начала и лавины лжи: он основан на индивидууме, оторванном от своих корней.

Это время первой эсхатологической битвы. 13 октября 1884 года у Римского Папы Льва XIII было видение: Сатана просил Господа дать ему еще 100 лет для того, чтоб закончить разрушение церкви. И Господь удовлетворил эту просьбу.

Почему Господь дал согласие? Причину этого можно найти в речи Святой Девы Марии, данной в небольшой горной деревушке Ла-Салетт двум пастухам в 1846–м году. Дева Мария находится на небесах, творя добро на Земле. С ее первого появления до последнего в Арк-Ватрипонте (Бельгия) в 1993-м, она извещала человечество о необходимом для конца времен поведении. В Субботу 19 сентября 1846 года, в середине Модерна, она известила мир о том, что распятие было осуществлено лишь наполовину: «Если мои люди не хотят подчиниться, то я вынуждена дать дорогу руке моего сына. Она так сильна и тяжела, что я не могу больше держать ее. Я страдаю за вас на про-

тяжении столь долго времени! Я хочу чтоб мой сын не оставлял Вас, и беспрерывно молюсь ему, но вам, мои люди, до этого нет дела». Используя те же самые слова, что в Откровении Иоанна, она четко предсказывает, что церковь будет затемнена и что белая лошадь будет повержена. В целом, все появления Девы Марии (Лурд, Фатима …) абсолютно созвучны посланию Откровения.

Вот другое определение Модерна: Исус распят наполовину. В какой–то момент Исус сходит с креста, и наступает мир Постмодерна. Можно сказать, что Постмодерн – это такое время, в которое крест и Исус четко разделены. Это объяснение было ярко проиллюстрировано Леоном Блуа, который был лучшим толкователем послания Ла-Салетт. Блуа считал, что спасение мира, несомненно, связано с судьбой евреев, и связывал эту судьбу с распятием Исуса. И действительно, определенное значение Второй Мировой Войны проявляется в параллели между историей еврейского народа (частичная депортация и построение пародии настоящего Израиля) с воцарением мира Постмодерна.

Двадцатая глава Откровения от Иоанна начинается с воцарения мира Постмодерна: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Откровение, Глава 20, стихи 1–3).



Тысячелетнее царство – это первое воскрешение для служителей Господа. На место Матери–Луны приходит Отец–



Солнце: сущность этой пародии действительно иная, но тем не менее это пародия. Два узника Дьявола уже доставлены, но стена построена из камней Дома Господа.

Постмодерн – это ложное освобождение: индивидуум перестает существовать, он рассыпается в беспорядке и смешении предельной деградации. Сущность духовности испарена под солнечным жаром, в то время как ее экзистирование постоянно стремится к слиянию с миром.

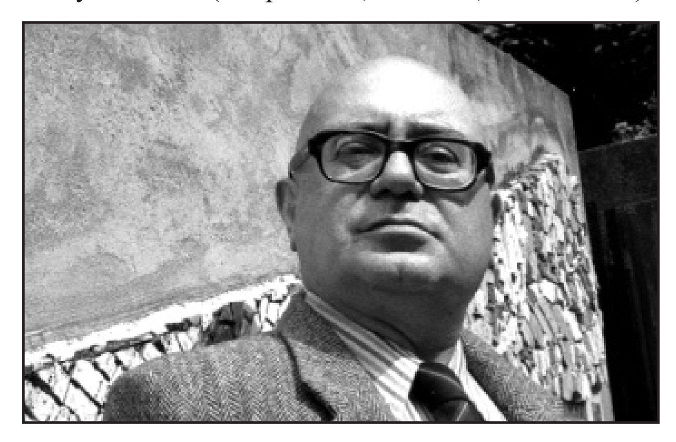
Но начинается вторая эсхатологическая битва. Я твердо убежден, что с ядром мира Постмодерна уже покончено: «Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской. И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный. И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их». (Откровение, Глава 20, стихи 7–9).

Эта битва между народами Гога и Магога и станом святых – метафора Востока, разгромленного Западом: Палестина, Ирак, Иран, Африка, Юго-восток Азии, Япония. Сожигающий огонь, приходящий с неба, будет провозвестником эпохи Водолея. (Заметьте, что в определенном смысле, этот огонь, нисходящий на землю с небес – снизошел в 2001–м году).

Суд над народами и нисхождение Небесного Иерусалима – будут событиями, которые позволят объявить о социальном воцарении Святого Духа (Откровение, Глава 20, стих 12). Лоб ангела – это дверь Святого Грааля, который возвращается из земли пресвитера Иоанна. Инициатический цикл теперь полностью завершен: мы выходим из могилы, воскрешенные.

«И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими» (Откровение, Глава 20, стих 12).

Иоанн снова встречает Альфу и Омегу, начало и конец. «И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святый Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет славу Божию». (Откровение, Глава 21, стихи 10–11).



Жан Парвулеско

«И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец». (Откровение, Глава 21, стих 23). Теперь два прежних Старших Аркана (Солнце и Луна) – не актуальны. Святой город – абсолютный мир, синтез, соединение третьей седмицы – господство вечности в мире телесном. Времена выкорчевывания теперь, безусловно, окончены.

Мария Магдалина – святой город, расположенный в центре четырех евангелистов. «И Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет прииди! Жаждущий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром». (Откровение, Глава 22, стих 17). Спасенные будут вечерять с Господом, как пред-

сказывал Рабле в конце Третьей Книги. Эра Водолея будет первой в Золотом Веке цикла следующего человечества (восьмая манвантара), основанная на обновленном человеке, чей внутренний лик сольется с внешним. Новый Адам будет очень похож на старого Адама, за исключением того, что новый Адам созерцал Распятие.

Коронация цикла будет опознана в написании Святой Девы Марии в сердце мира, сопровождаемой Святым Иоанном и Марией Магдалиной, так же, как в Эфесе, в древние времена. Жан Парвулеско говорил о необходимости нового и революционного Непорочного Зачатия для реализации трансцендентального единства. Откровение Святого Иоанна и Марсельское Таро – наиболее точные иллюстрации этой просветленной мысли.

Mark Sleboda

DARK GREEN RELIGION AND DEEP ECOLOGY: MOVING TOWARDS A SYNTHESIS OF TRADITIONALISM AND GREEN THEORY

This brief paper will examine the ecocentric «Green Theories' of «Dark Green Religion» and «Deep Ecology» from a Traditionalist perspective. It does not make the claim that these belief systems should in fact be considered «Traditionalist», but will analyze and compare their basic principles and beliefs with the precepts of Traditionalism with the goal of beginning a dialogue to discuss commonalities and differences between them and eventually moving towards mutual acceptance and synthesis.

This paper will also not examine the related phenomenon of the «greening» of the more established world religions such as Christianity, Islam, Hinduism, and Buddhism in light of modern ecological understanding and crises. While this remains an interesting and worthwhile field for discussion and exploration from a traditionalist perspective from a traditionalist perspective, time and space preclude it from this paper and presentation.

The rebirth of nature-centric faiths and spirituality and the aforementioned «greening» of more established, institutionalized, and mainstream religions takes place in the context of global ecological crises and catastrophe as a result of the destructive lifestyles, processes, practices, and externalities of modernity driven by global capitalism and industrialism. Ecological and climate science tells us that as a result of anthropogenic activity that our planet has reached



a number of planetary boundary limits which have already been crossed or are in imminent danger of being crossed all of which threaten not only the global biosphere but by extension, human civilization as well, including: climate change, ocean acidification, stratospheric ozone depletion, the nitrogen cycle, the phosphorous cycle, global freshwater use, change in land use, biodiversity loss, atmospheric aerosol loading, and chemical pollution (Rockstrom, Steffen and others, 2009).

Thus we have a scenario where one branch of science is telling us that the rest of science and the exploitation of its products by modernity, industrialism, and consumerism is threatening all life on the planet. This is a material concern of course, albeit of a global and existential scale, but it is much more than that. This is a spiritual failing and a very damning condemnation and critique of modernity and the very Enlightenment idea of «Progress» with its accompanying materialism. Many ecological scientists themselves are arguing

that pure positivism and reason have failed humanity as a methodology and that a new moral theory and supporting metaphysics of our place in the universe, a new ontology and epistemology, is needed in order to adequately deal with the crises and shift public behavior. As such last they are at last turning back to inspiration from some of the earliest religious and spiritual beliefs to inform them of an earlier time when humanity lived in harmony as part of nature: the animism, shamanism, and paganism of hunter–gatherer and nomadic civilizations.

The traditionalist philosopher Seyyed Hossein Nasr said in *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, that,

«*The environmental crisis is so critical that it is necessary to quickly go beyond what has been done during the past few decades to solve it. What is required is the re–examination of our very understanding of what it means to be human and of what nature is, along with the establishment of the harmony between man and nature*». (Nasr, 2004, p.6)

Bron Taylor, an American scholar and conservationist, Professor of Religion and Nature, Environmental Ethics, and Environmental Studies at the University of Florida, has coined the term «dark green religion» and developed it as a field. He broadly defined dark green religion as a bricolage of religions, or spiritual sets of beliefs and practices, characterized by a central conviction that «nature is sacred, has intrinsic value, and is therefore due reverent care.» Tied in with this belief is a felt kinship with non–human entities and a conscious awareness of the interconnected and interdependent nature of life on the planet. Generally, these belief systems are deep ecological, biocentric, or ecocentric. Dark green religions as a rule reject an anthropocentric ontology and cosmogony, as well as positivist methodology, and are critical of modernity, materialism, consumerism, and the Enlightenment ideas of human progress. Dark green religions adopt a holistic rather than an atomized individualist perspective; that is, they value populations, species, ecosystems, and the ecosphere as a whole (Taylor, 2010, 45–57). Bron's inclusion of

the word «dark» as a descriptor, is a reflection of the recognition that as a part of a sacred nature, man is both predator and prey, a grim recognition of the scale and scope of the environmental crises that confront us, and a reflection that in end result, revolutionary action and the use of violent force may well be necessary to change our societies' behavior in order to save the planet and avert our own civilizational suicide.

Taylor categorizes four inclusive general forms of dark green religion in the environmental milieu that have explanatory and interpretive power: Spiritual Animism, Naturalistic Animism, Gaian Spirituality, and Gaian Naturalism. These categories include within them such diverse belief systems as animism, shamanism, pantheism, panentheism, and many forms of paganism and ancient polytheism, as well as more modern forms of nature-centric spirituality, philosophies, and radical environmental activism. «Deep Ecology» a modern ecocentric environmental philosophy with strong spiritual overtones, developed foremost by Norwegian philosopher Arne Naess, can also considered to fit within these categories of «dark green religion» (Naess, 1989). Obviously not all of these types of dark green religion correspond well with Traditionalism, any more than all branches of Christianity or Islam do, however many of them, particularly those informed by ancient traditions, such as spiritual animism do. Therefore, the rest of this paper will focus on these more «traditionalist» aspects of Dark Green Religion in comparison with Traditionalism.

While a diverse and eclectic field, the most vital defining characteristics of Traditionalism are commonly held to include the principle of perennialism, inversion, the necessity of initiation, and a focus on esotericism over exotericism (Sedgwick, 2004).

In terms of perennialism, dark green religions hold nature itself to be sacred and in one fashion or another, divine. One of the only and perhaps most vital universalisms is the dependence of all humanity on the Earth. No matter how disassociated and alienated from nature we may be in our modern urbanized lives, we all in the

end depend on the natural world, the biosphere, as our life support system. All of humanity can find common and original ground on the necessity of maintaining and living in harmony with the natural world on both existential and spiritual grounds. Thus, for dark green religions, nature itself, as universally sacred, provides the primordial metaphysical basis that lies behind all cultures, societies, and civilizations, through which all of humanity could therefore be said to be transcendentally united.

In terms of «inversion», the principle that most change and development in the Western world, and now spread to the rest of the globe through capitalist-driven globalization, is for the worse, Traditionalism and Dark Green Religion are in firm alignment. Both regard what is commonly thought of as «Progress» is in reality a destructive process. This inversion also gives both Traditionalism and Dark Green Religions their apocalyptic content and revolutionary potential. However, Dark Green Religion, while sharing with established Traditionalism the conception of inversion in spiritual terms, also adds the powerful critique of environmental crises and catastrophes, with its potentially existential threat to human civilization, as a further condemnation of modernity. This necessitates an ontological change and the global restoration of spirituality and a metaphysics that regard nature as scared in response.

In terms of «initiation» Dark Green Religion seeks to restore the practices of the ancient traditions of animism, shamanism, and paganism (The more post-modern forms of Dark Green Religion, such as Gaian Spirituality, obviously do not fulfill this aspect of Traditionalism). This provides rituals and tests of induction into a chain of spiritual adepts going back to supernatural incarnations of the natural world as expressed through a higher plane. These spiritual traditions are the most primordial and antediluvian of human religious beliefs, dating to the earliest hunter–gatherer, nomadic, and first settled agricultural societies, when humanity lived an existence that was environmentally sustainable and largely in harmony with nature, their source of the divine. Those thus initiated through con-

tact with spirits and/or deities that incarnate aspects of the transcendent natural world, form a «vanguard» or guides that resemble lodges or groups in the established Traditionalist faiths.

There is precedent for this inclusion of shamanistic and animistic faiths into consideration by Traditionalist circles. Frithjof Schuon had an intense interest in Native American shamanism. In 1959 and 1963 he travelled to the US to seek understanding of, dialogue with, and eventually initiation with the primordial nature of Native American religion, as a direct manifestation of the Primordial Tradition in its «purest state» (Sedgwick, 2004, 148–149).

The ancient traditions of Dark Green Religion however face criticism and potential hostility from the Abrahamic monotheisms, including accusations that their traditions are largely modern reconstructions and thus have little historical or metaphysical integrity. This is, of course, ironic considering the large number of traditions, rituals, and symbols that the monotheisms adopted and co–opted from the pagan religions themselves.

The various ancient nature religions within the Dark Green milieu, like Traditionalism, each have their own exoteric dimensions such as religious rites, sacred texts, and moral and dogmatic theology. However, when the issue of esotericism in Dark Green Religions is examined, we see a sharp conflict with most of the established religions of Traditionalism, most of which adhere to an anthropocentric ontology and establish a dualistic divide God and «the Creation», or nature (this is less problematic in comparison with Hinduism and Buddhism). For Dark Green Religions, their conception of God, or the sacred or divine, *is* the Creation, one with it, or an aspect of it. They demand the establishment of an ecocentric ontology as a creed of faith and a means of restoring the proper sustainable balance between man and the natural world, which is at the same time both natural and supernatural. Man is already regarded as part of nature, as the divine, and needs only to commune and live in harmony with it, and, eventually, die and return to the sacred–nature, rather than life spent seeking an escape to a higher state of being. This

division of esotericism and ontology between Dark Green Religions and most established Traditionalist faiths would seem to present a serious divide and point of difference on fundamental metaphysics that must be addressed though dialogue before any synthesis or reconciliation could take place.

So, in conclusion, the ancient nature religions within Dark Green Religion have much in common with the established forms of Traditionalism, most importantly the rejection of modernity and Enlightenment ideas of Progress, as well as the quest for a a return to a less materialist and more spiritual society. Dark Green Religion provides a powerful new environmental critique of modernity as innately suicidal, in destroying its own life support system, nature. This said, there remains several basic ontological and metaphysical divides that must be addressed through dialogue before any synthesis between the two could take place. Such a dialogue would, however, in my humble opinion, be of extreme value as Traditionalism and Dark Green Religion have much to offer one another as allies in the struggle against modernity and materialism.

Works Cited

Næss, Arne (1989). *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge University Press.

Nasr, Seyyed Hossein (2004). «Man and Nature: Quest for Renewed Understanding,» *Sophia*, Vol. 10, No. 2.

Rockström, J. Steffen, .; Noone, K.; Persson, Å.; Chapin, F. S.; Lambin, E. F.; Lenton, T. M.; Scheffer, M.; Folke, C. 2009), «A safe operating space for humanity,» *Nature*, 461 (7263), 24 Sep. 2009: 472–475.

Sedgwick, Mark (2004). *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press.

Taylor, Bronn. (2010). *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press, Berkeley.

Елена Семеняка

ТРАДИЦИЯ В КОНСЕРВАТИВНО–РЕВОЛЮЦИОННОЙ ОПТИКЕ: «ЗДЕСЬ И СЕЙЧАС» МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ТЕЛЕОЛОГИИ КОНСЕРВАТИВНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Тематике Традиции и революции сегодня не откажешь в по-



пулярности (сборник статей 2010 г. лидера британских национал-анархистов Троя Саутгейта, к примеру, называется именно так(1), причем вопросу всевозможных сочетаний первого и второго впору посвятить отдельное энциклопедическое исследование. По большому счету, соотношение понятий Традиции и революции воспроизводит напряжение, заложенное в парадоксальном термине «Консервативная Революция», по смыслу выступающей скорее «традиционалистской революцией».

Невзирая на тот факт, что от подобного словосочетания, в свое время призванного преодолеть ограниченность однозначной идентификации с левой или правой фалангой политического спектра, по разным причинам (но в основном – в силу его неадекватности современным политическим реалиям) отказались приверженцы концепции археофутуризма Гийома Фая(2), национал-анархизма уже упомянутого Троя Саутгейта или Чет-

вертой Политической Теории Алена де Бенуа(3) и Александра Дугина(4), анализ и толкование метафизического смысла Консервативной Революции и свойственного ей видения консерватизма и Традиции вряд ли когда-нибудь потеряют своевременность, оправдывая себя независимо от перемен в названии теории. И даже более, такое рассмотрение позволит выделить условие возможности подобных синтезов, отличающее истинно консервативно–революционное единство (синкретизм) от его постмодернистских симуляций и пародий, основанных на исключительно внешней и механической комбинаторике гомологичных смыслов.

Таким образом, доклад преследует две основные цели. Во-первых, разобраться в методологии разграничения типов консерватизма и, соответственно, объединения, на первый взгляд, несовместимых элементов «Традиции» и «революции». Во–вторых, раскрыть метафизику Консервативной Революции, демонстрируя производность консервативно–революционной философии истории и соответствующих политических проектов по отношению к «здесь и сейчас» ее метафизических азов.

Несмотря на отсутствие строгих критериев разграничения традиционалистской и консервативно-революционной парадигм, умноженное на известную спорность интерпретаций каждой из них по отдельности (в особенности второй), давно стало привычным разделять ту мысль, что, исходя из общей предпосылки деградации мира со времен Золотого века, они расходятся в характере своего отношения к веку железному, в котором оказалось нынешнее человечество, – пассивном (созерцательном) – со стороны традиционалистов (поскольку завтра будет еще хуже(5)) и активном (разрушительном) – со стороны консервативных революционеров, стремящихся во что бы то ни стало «возглавить революцию» и «оседлать тигра», т. е. деструктивные процессы современности. Для них, являющихся в этом смысле законченными нигилистами, в отличие от тради-

ционалистов, попросту не осталось тех вещей, которые могли бы «стать хуже».

Однако поспешу оговориться, что речь идет именно об *активном нигилизме* в понимании Фридриха Ницше, обратной стороной которого оказывается не что иное, как созидание новых ценностей; вот почему поздняя консервативно–революционная мысль (по отношению к классическому веймарскому периоду, когда ее активно–нигилистический потенциал имел возможность проявить себя на практике самым непосредственным образом) изобилует тонкими, но решающими дистинкциями между двумя типами свободы (либеральным и консервативно–революционным): индивидуализмом, точнее, суверенитетом (англосаксонским и немецким) и нигилизмом («правым» и «левым», заменившим пару «активный» и «пассивный» в условиях вынужденного затишья при господстве либерального тоталитаризма).

Итак, «правого» нигилиста от «чистого» или «левого» нигилиста отличает то, что предметом отрицания для него выступают не строй и ценности как таковые, а только их извращенная и недостаточная реализация, исключающая возможность компромисса, тогда как появление во внешнем мире форм, соответствующих своему идеальному прототипу, означает автоматическое прекращение активно–нигилистической работы по разрушению неадекватных воплощений, компрометирующих их высокий символический мандат(6). Поэтому консервативные революционеры крайне чувствительны к малейшим актуализациям архетипических начал, стремясь использовать по максимуму проблески метафизического, трансцендентного, сакрального – для усиления вполне посюсторонних и органических явлений и образований. Славой «безбожников» и «нигилистов», закрепленной прежде всего за национал-революционным крылом Консервативной Революции, ее приверженцы пользуются именно в силу решительности и бескомпромиссности, с кото-

рой они отказывают в праве на существование тем факторам, агентам и структурам, где эти «проблески» отсутствуют.

Впрочем, ранее не зря была заявлена тождественность эпитетов «традиционалистский» и «консервативный» в составе термина «Консервативная Революция». Неоспоримой заслугой школы интегрального традиционализма, основанной Рене Геноном, является, наоборот, разотождествление Традиции как парадигмы с множеством ее конкретных исторических реализаций, что позволяет избежать как смешения утративших живое ядро форм и их архетипических содержаний, так и неспособности разглядеть манифестацию последних в нынешних реалиях. Примером первой методологической ошибки предстает ложное умозаключение от наличия традиционалистских форм в широком смысле слова к соответствующим содержаниям, примером второй – разоблачение Гийомом Файем так называемых «эволианцев» и «хайдеггерианцев» за их заведомую слепоту и пренебрежение конкретной сохранившейся этнической традицией в пользу абстрактной универсальной Прародины, существующей только в их собственном воображении, и прочие попытки бегства от реальности и вызовов современного мира.

Таким образом, истинной оппозицией является противопоставление Традиции и современности как парадигм, сравнение основных принципов которых рождает ряд стойких антиномичных пар вроде «идеализм (идеократия) – материализм», «сакралитет – десекуляризация», «иерархия – эгалитаризм», «принцип качественного различия – принцип количества» и т.д. Консервативная Революция, определяемая Фрицом Штерном как «идеологическая атака против современности, против комплекса идей и институций, характерных для нашей либеральной, секулярной и индустриальной цивилизации»(7), с полным правом может быть поименована «традиционалистской»; и не случайно, согласно остроумной формуле Жака Бержье и Луи Повеля из «Утра магов», она также известна под названием «Рене Генон плюс танковые дивизии».

Реалиями близкой современности, в которых консервативные революционеры сумели обнаружить «традиционный элемент», можно считать первый ряд антитез в такой с неодобрением воссоздаваемой Пьером Бурдье матрице оппозиций, как «между культурой и цивилизацией», Германией и Францией (или, в ином отношении, Англией, парадигматическим случаем космополитизма), «общностью», теннисовским Gemeinschaft, и «народом» (Volk) или атомизированной «массой», иерархией и уравнением, Führer или Reich и либерализмом, парламентаризмом или пацифизмом, деревней или лесом и городом или заводом, крестьянином или героем и рабочим или коммерсантом, жизнью или организмом (Organismus) и техникой или обесчеловечивающей машиной, тотальным и частным или частичным единением и раздробленностью, онтологией и наукой или рационализмом без Бога и т. д.»(8). Очевидно, что из учения об изначальной Традиции консервативные революционеры сделали бы (и делали) вполне конкретные практические выводы.

И, несмотря на то, что, по мнению культового итальянского мыслителя Юлиуса Эволы, формулировка «танковые дивизии плюс Рене Генон» – «фраза, которая могла бы заставить этого выдающегося представителя традиционалистской мысли и эзотерических дисциплин с негодованием перевернуться в могиле»(9), именно барон Эвола является связующим звеном между интегральным традиционализмом и собственно Консервативной Революцией, наглядно иллюстрирующим глубокое родство двух парадигм своими текстами и своей жизнью. Символической работой, ознаменовавшей политизацию традиционалистского дискурса с подачи консервативных революционеров, стало программное произведение Юлиуса Эволы «Восстание против современного мира» (1934), как неприкрытая аллюзия на манифест традиционализма «Кризис современного мира» (1927) Рене Генона, а изданный бароном в 1928 г. труд с громким названием «Языческий империализм» также является признанной классикой консервативно–революционной мысли. К

тому же, как бы ни был чужд Генону технократизм фашистских танковых дивизий, это не помешало самому Эволе, подвернув критике политику итальянского фашизма с более правых, чем он сам, позиций, пропагандировать умение «…распознавать в движениях подобного рода идеи и принципы, принадлежащие древней традиции и, следовательно, носящие «нормальный» и постоянный характер, независимо от частных и несовершенных форм их исторического воплощения, обусловленных конкретными историческими обстоятельствами»(10).

Фактически, в своем анализе фашизма, Эвола исходил из того понимания традиционализма и Консервативной Революции, которое можно найти на страницах его послевоенной работы «Люди и руины» (1953), подведшей итоги двух мировых войн. Итак, по мнению итальянского барона, лозунгами, которые вполне могли быть взятыми на вооружение чуждыми либеральным и коммунистическим идеям «выстоявшие среди руин», могли стать и «контрреволюция» (касательно революций 1789 и 1848 гг.), если бы когда–то революционные и подрывные принципы не стали чем–то привычным и самоочевидным, и «реакция» (на появление тех самых сил под маской революционного марксизма и коммунизма), если бы этот термин не создавал иллюзию, будто тот, кто реагирует, лишен инициативы и должен обороняться. Однако эта коннотация исчезнет в случае соотнесения «реакции» с «Консервативной Революцией», где термин «революция» приобретает совершенно новое значение, исходя из этимологии латинского понятия «re-volvere», «субстантива, который выражает движение, возвращение к собственному истоку, к отправной точке. Поэтому для победы над современным миром именно из истоков следует черпать «революционную» и обновляющую силу»(11). В такой интерпретации неологизм «Консервативная Революция» кажется не таким уже и неожиданным, из оксюморона превращаясь в тавтологию.

Впрочем, учитывая смыслы, приписываемые консерватизму левыми, Эвола добавляет, что сегодня называться «консервато-

ром» не менее рискованно, нежели «реакционером». Необходимо уточнить, что именно необходимо «сохранять», «поскольку из ныне существующих социальных структур и институтов, мало что достойно сохранения»(12), – в этой оценке Эвола солидарен с крайне левыми. А также с основателем немецкой Консервативной Революции Артуром Меллером ван ден Бруком, согласно которому быть консерватором – значит стремиться к сохранению не всех наличных принципов, а только тех, которые действительно достойны сохранения. Таким образом, Эвола четко декларирует, что сохранению – или же возрождению – подлежат только принципы (причем, с поправкой ван ден Брука, «стоящие сохранения»), а не заведения и институции далекого и близкого прошлого как временные воплощения этих принципов, приемлемые для конкретного государства в определенное время. Поэтому «консервативный дух» тождественен «традиционному», однако с той очередной существенной поправкой, что «в своем истинном живом понимании Традиция не имеет ничего общего со смиренным конформизмом по отношению к былому или инертным продлением прошлого в настоящее. Традиция, по сути, есть нечто метаисторическое и одновременно динамическое […] Заблуждается тот, кто отождествляет или путает эти формации, принадлежащие относительно далекому прошлому, с самой традицией»(13).

То есть специфика Консервативной Революции, согласно Гуго фон Гофмансталю, также пребывавшему у ее истока, заключается в том, что она консервативна по содержанию и революционна по форме. Иносказанием к этому наблюдению являются слова классика немецкой Консервативной Революции Эрнста Юнгера периода его веймарской публицистики о том, что «революция разрушает традицию как форму, но именно поэтому исполняет смысл традиции»(14).

Также довольно знаменателен тот факт, что еще в 1921 г. Томас Манн попытался объяснить сущность Консервативной Революции путем ее отождествления, с одной стороны, с «ницше-

анством» как синтезом консерватизма и революции, а с другой стороны - с «русской идеей» на первый взгляд, никак не связанными феноменами, однако, по глубокому убеждению Манна, имеющими общую наднациональную религиозную природу, религиозную «в новом, жизненно важном смысле», у которой великое будущее(15). В личности Федора Достоевского, – пожалуй, основного вдохновителя творчества Артура Меллера ван ден Брука, – последнего больше всего привлекал именно тот фактор, что «Достоевский был одновременно революционером и консерватором»(16).

Вместе с тем, по мнению Александра Михайловского, парадоксальная синтагма «Консервативная Революция» могла возникнуть лишь тогда, когда классические понятия, разработанные в политической философии Томаса Гоббса, утратили собственно политический смысл и, получив идеологические коннотации, породили всевозможные герменевтические сдвиги. Одним из наиболее ярких примеров этих сдвигов стало то, что в XX столетии демаркационная линия проходит уже не между революционерами и контрреволюционерами, как это было в XIX веке, а между революционерами и революционерами. Так, Жорж Сорель противопоставляется Карлу Марксу, новое поколение фронтовиков – старому поколению социал-демократов, подлинная «немецкая социалистическая революция» (Шпенглер) или «революция справа» (Фрайер) – «Ноябрьской революции» или «революции слева». В действительности, модель такого противопоставления оказалась также предначертана Французской революцией: 1789 и 1793 год, критика революции от имени революции. Поэтому такая двусмысленность «революции под видом реакции», характерная для начального периода мировых и гражданских войн, в общем и целом снимает противопоставление революции и контрреволюции, традиции и прогресса. Консервативная Революция выступает как тотальная революция»(17).

Еще одна амбивалентность, заложенная в Консервативной Революции, на которой акцентирует внимание исследователь, заключается в ее одновременной заинтересованности в революционных и авторитарных целях, проистекающей из кризиса легальных политических институций и попыток достичь тождественности права и власти, разорванных в декларативных формулах Просвещения и его мыльных порождений вроде ООН. Таким образом, Консервативная Революция – это не только «революция справа», но и «революция сверху»; скажем, первейшим требованием такого консервативного революционера, как Эдгар Юлиус Юнг, автора ключевых произведений «Господство неполноценных» (1927) и «Толкование немецкой революции» (1933), была *полная деполитизация масс* как цель национальной революции [27]. Поэтому А. Михайловский вводит оппозицию легальности и легитимности как основного смысла Консервативной Революции, хрестоматийным способом разрешения которой является политический децизионизм Карла Шмитта. Среди философов, вплотную занявшихся поиском путей репрезентации авторитета в условиях дискредитации демократических институций, исследователь выделяет Освальда Шпенглера, Эдгара Юнга, Ханса Фрайера и особенно Эрнста Юнгера, так как «вопрос об авторитете, господстве и легитимации составляет – помимо метафизики гештальта – основную философскую линию «Рабочего», которую сразу же безошибочно выделил Мартин Хайдеггер»(18).

По мнению Армина Молера, именно возглавляемое Эрнстом Юнгером течение национал-революционеров является чистейшим выразителем консервативно-революционной парадигмы. Тем не менее, Матиас Шлоссбергер, изучавший политическую журналистику Юнгера, упрекал Молера в несвойственном немецкой культуре «неорганическом» понимании консерватизма, вследствие которого «возникает неверное представление, что та же самая группа, которая сделала популярным лозунг о Консервативной Революции, в меллеровском понимании этой самой

революции оказывается маргинальной группировкой, которой приписывают «только очень условные революционные взгляды»(19) (имеется в виду течение младоконсерваторов, к которому принадлежат и Артур Меллер ван ден Брук, и Эдгар Юлиус Юнг, и Освальд Шпенглер), тогда как «органическое» понимание, опирающееся на представление об истине как о проходящей стадии развития вневременной ценности и берущее начало в философии романтизма, наоборот, должно было бы сделать маргинальной группировкой национал-революционеров с их стремлением к революционным скачкам, не вызревшим в обществе естественным органическим путем.

Однако М. Шлоссбергер не случайно сам подчеркивает изначальную «апоретичность», свойственную консерватизму в целом как критической реакции на Французскую революцию, стремящейся восстановить общественные связи радикальными методами, так же как не случайны слова Эдгара Юлиуса Юнга, возможно, наиболее «консервативного» из всех консервативных революционеров, о том, что именно из глубочайшей воли к сохранению необходимо – разрушать.

Поэтому отождествление Консервативной Революции с «органическим» уровнем рассмотрения, противостоящим «механическому» либеральному подходу, следует признать неудовлетворительным, несмотря на всю симпатию консервативных революционеров от «морфолога культур» Освальда Шпенглера до «нигилиста» Эрнста Юнгера к ницшеанству, романтическому индивидуализму, иррационализму, философии жизни, витализму, биологизму и концептам, выражающим полное презрение к концептуальности как таковой – жизнь, кровь, душа, воля, судьба и другим терминам, наиболее часто упоминаемым на страницах их консервативно-революционных анафем Просвещению и эре рационализма.

К примеру, Ален де Бенуа, рассматривая концепцию «органического государства» Юлиуса Эволы, противопоставляет эволианский «органицизм свыше» классическому органициз-

му, который, за редким исключением Отмара Шпана, «постоянно стремится к тому, чтобы обесценить государство и государственные институты, которые рассматриваются как по сути своей «механистические», и к тому, чтобы отдать главную роль низовым общностям и народу. Органичность у теоретиков органического общества постоянно связывается с тем, что «внизу», и с тем, что является «стихийным» […] Между тем, шаг, предпринятый Эволой, является именно прямо противоположным, потому что душу, чувственное, народ, коллективное он постоянно относит к самым «низшим» измерениям бытия. Еще Эвола утверждает, что «органической идее соответствует идея созидательной формы, устанавливаемой сверху»(20).

Не менее показателен эволианский анализ «двух ликов национализма»: механически-коллективистского, основанного на инстинкте толпы, и духовно-аристократического, исходящего из уважения к идее высшей личности(21), так же как и претензии Эволы к мешающему подлинной «сверхчеловечности» натурализму: «Мы, напротив, считаем, согласно всем великим традициям, что «жизнь» – это не дух, а дух – это не «жизнь»: дух придает «жизни» форму, и то, что в «жизни» демонстрирует высший и господствующий характер, не происходит от самой «жизни», но является проявлением духа *посредством* «жизни», т. е. проявлением чего–то сверхъестественного»(22).

Соответственно, оксюмороны вроде «прусского анархизма» или «органической конструкции» Эрнста Юнгера с методологической точки зрения призваны продемонстрировать несводимость Консервативной Революции ни к механическим, ни к органицистским парадигмам. Единственный тип парадигм, который удовлетворяет требованию немеханической величины, превосходящей «просто жизнь», является волюнтаристский тип, включающий в качестве частных проявлений и механические конструкты (коррелирующие с политическим либерализмом), и органические образования (совпадающие с консервативными теориями) по аналогии с тем, как ньютоновская

физика признана частным случаем квантовой физики. Непонимание разности парадигм и экстраполяция свойственных механическим парадигмам законов на другие парадигмы и есть причина распространенной неспособности найти Консервативной Революции отдельное место в классификации идеологий(23) или возникновения идей а-ля «диллема Грайфенхагена»(24) , согласно которой консерватизм со времен Просвещения попросту невозможен, поскольку, пользуюсь против Просвещения его же собственными средствами, он обречен на несамостоятельную позицию и вынужден «защищаться».

Метапозиция Консервативной Революции, к слову, также известной под названием «Третья позиция» и «Третий путь», относительно механических и организмических парадигм воспроизводится на многих других уровнях: на философско-политическом (как антицентр, несводимый ни к правой, ни к левой идеологиям, хотя приветствующий их экстремальные проявления), на геополитическом (основной тезис «ни Восток, ни Запад»)(25), на философско-историческом (нередуцируемость ни к линейной, ни к циклической концепции истории) и т. д.

Безусловно, в поисках объяснения «срединного» характера Консервативной Революции стоит обратиться к наиболее фундаментальному метафизическому уровню, содержащему телеологию Консервативной Революции. И самым компактным выразителем ее сути, согласно Александру Дугину, действительно имеет смысл считать метафизическую переоценку всех ценностей Ницше, в центре которой находится Сверхчеловек как победитель бога (старого дискредитированного строя) и ничто, воцарившегося после его смерти(26). Инструментальный статус фазы активного нигилизма лучше всего иллюстрирует следующее наблюдение Эрнста Юнгера, пожалуй, самого пламенного певца разрушения среди консервативных революционеров: «Чем сильнее и безжалостнее пламя уничтожает устоявшееся положение вещей, тем подвижнее, легче и беспощаднее будет новое наступление. Анархия здесь – пробный камень того, что



невозможно разрушить, что с восторгом испытывает себя посреди уничтожения, – она подобна смятению наполненных снами ночей, из которых дух с новыми силами восходит к новым порядкам»(27).

Таким образом, именно Сверхчеловек как консервативно–революционный субъект предстает тем средоточием традиционных принципов, к возобновлению которых стремится Консервативная Революция. И тем метафизическим «здесь и сейчас», которое является условием возможности Консервативной Революции в конкретном историческом пространстве–времени, реализуемой посредством разнородных, но неизменно завязанных на политическом децизионизме проектов, является не что иное, как автономия воли немецкого образца, проявляющаяся, словами Эрнста Юнгера, в единстве «наших требований» и «того, чего хочет судьба», а «соответствуют ли требования судьбы нашим требованиям или наши требования – вызову судьбы – это вопрос для профессоров, до которого нам нет ни малейшего дела. Мы не видим здесь разделения, а только высшее единство, кентаврическое слияние лошади и наездника»(28).

Поэтому можно сказать, что понимание субстанциального ядра Сверхчеловека конституирует особый «герменевтический круг» Консервативной Революции, дающий представление о том, чем уже должен обладать носитель консервативно–революционных принципов (консервативно–революционный субъ-

ект, «человек нового типа»), чтобы суметь провозгласить необходимость оной в ее правильном понимании, и не бороться на ложных баррикадах, в огромном изобилии наличествующих в наше время. И, наконец, проекцией метафизической переоценки всех ценностей Ницше в исторической перспективе является известная трансформация модели консервативно–революционного субъекта в зависимости от фазы переоценки: от ранних борцов со старым строем («богом») вроде юнгерианского Рабочего или эволианского Языческого Империалиста до послевоенных разрушителей ничто вроде Анарха Юнгера или «правого анархиста» Эволы, вышедших на историческую арену после того, как «новые порядки уже продвинулись далеко вперед, а соответствующие этим порядкам ценности еще не стали видимы»(29).

Примечания

(1) Southgate T. Tradition and Revolution. Collected Writings of Troy Southgate / T. Southgate. – Arktos Media, 2010. – 348 p.
(2) Faye G. Archeofuturism : European Visions of the Post–Catastrophic Age / G. Faye. – Arktos Media, 2010. – 249 p.
(3) Де Бенуа А. Против либерализма : к четвертой политической теории / А. де Бенуа. – М. : Амфора, 2009. – 480 с.
(4) Дугин А. Г. Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века / А. Г. Дугин. – М. : Амфора, 2009. – 351 с.
(5) Дугин А. Г. Логика вечности. Возможна ли общая теория консерватизма [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа : http://www.politjournal.ru/index.php?action=StoreFront&issue=223.
(6) Дугин А. Г. Юлиус Эвола, языческий империалист [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа : http://www.arctogaia.com/public/konsrev/dugevol.htm.
(7) Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / П. Бурдье. – М. : Праксис, 2003.
(8) Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / П. Бурдье. – М. : Праксис, 2003.
(9) Эвола Ю. Гитлер и тайные общества [Электронный ресурс] / Ю. Эвола. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Article/evola_hitl.ph.
(10) Эвола Ю. Критика фашизма : взгляд справа / Ю. Эвола // Люди и

руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
(11) Эвола Ю. Люди и руины / Ю. Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
(12) Эвола Ю. Люди и руины / Ю. Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
(13) Там же.
(14) Юнгер Э. Время судьбы / Э. Юнгер // Юнгер Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923–1933 гг. – М. : «Скименъ», 2008.
15 Манн Т. Русская антология / Т. Манн // Избранник. Новеллы. Статьи ; [пер. с нем., составление, вступительная статья и комментарии С. Апта]. – М. : ОЛМА–ПРЕСС, 2005.
(16) Алленов С. Г. Артур Меллер ван ден Брук : «русский след» в родословной немецкого «революционного консерватизма» [Электронный ресурс] / С. Г. Алленов. – Режим доступа : http://www.main.vsu.ru/~cdh/Articles/01–04a.htm.
(17) Михайловский А. В. К политической философии консервативной революции / А. В. Михайловский // Теоретический альманах Res cogitans. – М. : Изд. дом «Юность», 2007.
(18) Михайловский А. В. Консервативная революция : апология господства // Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе ; под ред. Л. Е. Бляхера, Б. В. Межуева, А. В. Павлова / А. В. Михайловский. – СПб. : Алетейя, 2008.
(19) Шлоссбергер М. Эрнст Юнгер и консервативная революция [Электронный ресурс] / М. Шлоссбергер. – Режим доступа : http://konservatizm.org/konservatizm/theory/060310173329.xhtml.
(20) Де Бенуа. Юлиус Эвола, радикальный реакционер и метафизик, занимающийся политикой. Критический анализ политических взглядов Юлиуса Эволы [Электронный ресурс] / А. де Бенуа. – Режим доступа : http://www.nb–info.ru/revolt/evola3.htm.
(21) Эвола Ю. Два лика национализма / Ю. Эвола // Традиция и Европа. – Тамбов, 2009.
(22) Эвола Ю. Преодоление «сверхчеловека» / Ю. Эвола // Традиция и Европа. – Тамбов, 2009.
(23) Умланд А. Консервативная революция» : имя собственное или родовое понятие? [Электронный ресурс] / А. Умланд. – Режим доступа : http://www1.ku–eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss5.html.
(24) Greiffenhagen M. Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland / M. Greiffenhagen. – München : Piper, 1971.
(25) Дугин А. Г. Консервативная Революция. Краткая история идеологии третьего пути [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа : http://elements.lenin.ru/1konsrev.htm.

(26) Дугин А. Г. Логика вечности. Возможна ли общая теория консерватизма [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа : http://www.politjournal.ru/index.php?action=StoreFront&issue=223.
(27) Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт ; Тотальная мобилизация ; О боли. – СПб. : Наука, 2000.
(28) Юнгер Э. Воля / Э. Юнгер // Юнгер Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923–1933 гг. – М. : «Скименъ», 2008.
(29) Юнгер Э. О боли / Э. Юнгер. // Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация ; О боли. – СПб. : Наука, 2000.

Литература

[1] Алленов С. Г. Артур Меллер ван ден Брук : «русский след» в родословной немецкого «революционного консерватизма» [Электронный ресурс] / С. Г. Алленов. – Режим доступа : http://www.main.vsu.ru/~cdh/Articles/01–04a.htm.
[2]Бахтияров О. Г. Активное сознание / О. Г. Бахтияров. – М. : Постум, 2010.
[3]Бахтіяров О. Г. Надцивілізація волі [Электронный ресурс] / О. Г. Бахтияров. – Режим доступа : http://sd.org.ua/news.php?id=1127.
[4] Бурдье П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / П. Бурдье. – М. : Праксис, 2003.
[5] Де Бенуа А. Против либерализма : к четвертой политической теории / А. де Бенуа. – М. : Амфора, 2009.
[6] Де Бенуа. Юлиус Эвола, радикальный реакционер и метафизик, занимающийся политикой. Критический анализ политических взглядов Юлиуса Эволы [Электронный ресурс] / А. де Бенуа. – Режим доступа : http://www.nb–info.ru/revolt/evola3.htm.
[7] Дугин А. Г. Консервативная Революция. Краткая история идеологии третьего пути [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа : http://elements.lenin.ru/1konsrev.htm.
[8] Дугин А. Г. Логика вечности. Возможна ли общая теория консерватизма [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа : http://www.politjournal.ru/index.php?action=StoreFront&issue=223.
[9] Дугин А. Г. Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века / А. Г. Дугин. – М. : Амфора, 2009.
[10] Дугин А. Г. Юлиус Эвола, языческий империалист [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа : http://www.arctogaia.com/public/konsrev/dugevol.htm.
[11] Манн Т. Русская антология / Т. Манн // Избранник. Новеллы. Статьи; [пер. с нем., составление, вступительная статья и комментарии С. Апта]. – М. : ОЛМА–ПРЕСС, 2005.

[12] Михайловский А. В. К политической философии консервативной революции / А. В. Михайловский // Теоретический альманах Res cogitans. – М. : Изд. дом «Юность», 2007.
[13] Михайловский А. В. Консервативная революция : апология господства // Концепт «Революция» в современном политическом дискурсе ; под ред. Л. Е. Бляхера, Б. В. Межуева, А. В. Павлова / А. В. Михайловский. – СПб. : Алетейя, 2008.
[14] Умланд А. Консервативная революция» : имя собственное или родовое понятие? [Электронный ресурс] / А. Умланд. – Режим доступа : http://www1.ku–eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss5.html.
[15] Шлоссбергер М. Эрнст Юнгер и консервативная революция [Электронный ресурс] / М. Шлоссбергер. – Режим доступа : http://konservatizm.org/konservatizm/theory/060310173329.xhtml.
[16] Эвола Ю. Гитлер и тайные общества [Электронный ресурс] / Ю. Эвола. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Article/evola_hitl.ph.
[17] Эвола Ю. Два лика национализма / Ю. Эвола // Традиция и Европа. – Тамбов, 2009.
[18] Эвола Ю. Критика фашизма : взгляд справа / Ю. Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
[19] Эвола Ю. Люди и руины / Ю. Эвола // Люди и руины. Критика фашизма : взгляд справа. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
[20] Эвола Ю. Преодоление «сверхчеловека» / Ю. Эвола // Традиция и Европа. – Тамбов, 2009.
[21] Юнгер Э. Воля / Э. Юнгер // Юнгер Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923–1933 гг. – М. : «Скименъ», 2008.
[22] Юнгер Э. Время судьбы / Э. Юнгер // Юнгер Э. Националистическая революция. Политические статьи 1923–1933 гг. – М. : «Скименъ», 2008.
[23] Юнгер Э. О боли / Э. Юнгер. // Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация ; О боли. – СПб. : Наука, 2000.
[24] Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт ; Тотальная мобилизация ; О боли. – СПб. : Наука, 2000.
[25] Faye G. Archeofuturism : European Visions of the Post–Catastrophic Age / G. Faye. – Arktos Media, 2010.
[26] Greiffenhagen M. Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland / M. Greiffenhagen. – München : Piper, 1971.
[27] Jacob A. The Neo–Conservative Reich of Edgar Julius Jung [Электронный ресурс] / A. Jacob. – Режим доступа : http://thescorp.multics.org/19jung.html.
[28] Southgate T. Tradition and Revolution. Collected Writings of Troy Southgate / T. Southgate. – Arktos Media, 2010.

Ольга Корженева

НОВОЕ ГОСУДАРСТВО КАК СИМВОЛ ДУХОВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Ни для кого не секрет, что сегодня в политической сфере наблюдается серьезный кризис. Иногда его стараются замаскировать под понятием «переходный период» (при этом не уточняют, от чего и, главное, к чему), но суть от этого не меняется. Более того, в последнее время его симптомы становятся все очевиднее.

Например, все чаще стала обсуждаться возможность отделения некоторых регионов от России. Сама постановка такого вопроса, сам факт сомнения по поводу необходимости сохранения целостности страны и расширения ее территорий говорит о кризисе политического сознания, потере понимания ценности существования народа. Действительно, народ, ощущающий себя единым целым, непременно выдвигает политический проект, который стремится распространить на максимальные расстояния. Этот проект должен вовлечь в себя как можно больше людей, объединяя их ради общей цели. Таким образом, народу, осознающему себя активным субъектом мирового политического процесса, естественно, свойственна экспансивность. Само же рассмотрение возможности отказа от части своих территорий, сжатия своего пространства до мини-

мальных размеров говорит о потере объединяющей идеи, проекта, направленного вперед во времени и пространстве.

То же самое можно сказать и о превращении политики в разновидность зрелища, в трибуну для самопиара. В современных условиях представляется более правильным говорить уже о постполитике, потому как она утратила свое смысловое наполнение и стала своеобразной формой игры. Ходульное «противостояние» симулякров и имитаций, ничего не меняющее в сущности сложившейся ситуации, составляет канву политического процесса, остановившегося в постоянно повторяющейся точке триумфа и пустоты. Отказ от прошлого и отсутствие позитивных политических проектов, а также полное выхолащивание идей, законсервировали вечное настоящее, лишенное всякого реального содержания. По сути, все это говорит об утрате связи с Политическим.

Но у политического кризиса есть предшественник и причина – кризис духа. Он явился результатом длительного регресса западной цивилизации, которая стремится навязать свое банкротство в качестве высочайшего достижения всему миру. Отсутствие высших целей и абсолютных ценностей в жизни, распад общества на «атомы», чувствующие свое одиночество и ненужность, стали неизбежным итогом последовательного разрушения традиционного общества и его основ. Кризис проявляется во всех сферах, в том числе и в политической.

Либералы долго старались «освободить» человека. В итоге они загнали его в собственное гетто, оставили наедине со своей пустотой и тревогой. По сути, человек разучился видеть дальше собственного носа. А как иначе – авторитетов нет, учиться не у кого и неоткуда, стремиться тоже не к чему. Мир, в сущности, закрыт для человека. Есть только индивидуум, личность – великая и ничтожная. Перерезаны жизненные нити, связывавшие все воедино, и, обескровленные, все засыхают, лишенные связи друг с другом и с высшей реальностью. Сегодня людям так

нужны корни, фундамент, который еще недавно взрывали или, на худой конец, просто растаскивали по кирпичику.

И, как бы ни было это парадоксально, именно представители нашего поколения должны использовать последний шанс преодолеть распад мира.

Мы находимся по-своему в уникальном положении. С детства нас учили отрицать все родное, наш мозг буквально бомбардировали проклятиями в адрес страны и традиционных ценностей. В качестве «света в конце тоннеля», радужной перспективы, манящей к себе, представлялись символы атлантистской цивилизации. Ее образ мысли и жизни описывался как прогрессивный. Казалось, стоит только достичь этого скрытого от нас мира, и наступит эра счастья и безграничных возможностей. Все, что нужно, – это стряхнуть с себя остатки «кондового» мировоззрения и остатки прежнего государственного строя. Но атлантистская цивилизация не несла в себе ничего, кроме отрицания. Она сама пришла к духовному кризису, который теперь очевиден. В результате все, чему мы научились, – это смотреть на все свысока. С высоты собственной бездны.

Но самое удивительное состоит в том, что родившись на стыке двух политических систем и отрицая советский образ мысли, мы в своих положительных моментах пользовались именно наследием того периода. А точнее, фрагментами традиционного мировоззрения, еще сохранявшимися в ту эпоху. Не являясь абсолютным поклонником советской системы и идеологии, должна признать, что с воздухом первых лет жизни, с молоком матери мы впитали в себя необходимость высшей цели, идеи, выходящей за узко индивидуальные рамки. Конечно, сама идея уже была потеряна, уже практически не ощущалась на поверхности стихии народного сознания, но чувство ее необходимости, как наследие предыдущего периода, еще оставалось. Потом мы искали ее, неведомую, постоянно ускользающую. Этот поиск составлял всю нашу сущность. Период распада породил чувство опустошенности. Создалось ощущение пустоты на том

месте, которое должна занимать высшая идея, смысл жизни народа и каждого человека.

Каким будет следующее поколение? Может, наш поиск уже не станет его терзать. Может, оно будет вполне довольно тем, что в его жизни преобладает накопление материальных благ. Оно просто не будет знать, что может быть еще. Ему не будет доступно счастье стремления служить чему–то, чувство единства всех и вся в этом служении.

И разве сможем мы сказать ему, что оно не право, что надо жить по-другому? Ведь тогда придется объяснить, как – ВО ИМЯ ЧЕГО. Сможем ли мы ответить на эти вопросы, или все же окажемся духовными банкротами, способствующими тотальному разрушению? От ответа на эти вопросы зависит судьба России–Евразии и, в широком смысле, мира.

Сегодня политика переходит в виртуальное пространство. Она становится площадкой соревнования образов и обрывков идей, симулякров, а также тех, кто умело вбрасывает их в информационное поле. Причем, это не соревнование носителей различных политических проектов и программ, а, следовательно, оно не может и не ставит себе цель изменить что–то принципиально. Речь идет лишь о получении более выгодного места внутри правящей группы. В своем желании во что бы то ни стало сохранить (или получить) доступ к ресурсам власти и, как следствие, к материальным ценностям игроки пространства постполитики потворствуют вкусам новой виртуальной толпы. Эта виртуальная толпа становится субъектом политики, превращая весь мир в свое подобие. Она управляема, но те, кто ею управляет, мало отличаются от нее в сфере духа. Все это люди–призраки, не имеющие подлинных целей, четкой системы координат, а по существу, не имеющие личности. Они ни к чему не стремятся, кроме тотального потребления и новых зрелищ, и на пути к этим целям они впадают в самоуничтожение. Правильнее говорить, что сами они являются людьми-симулякрами, собственными аватарами в виртуальном пространстве.

В целом, выражаясь образно, политический процесс представляется как калейдоскоп теней, сменяющих друг друга в постоянно повторяющемся мгновении.

Задачу, которая стоит перед нами сегодня, в общем виде можно обозначить как возвращение миру единства и смысла. Необходимо вернуть жизни сакральное измерение, восстановить связи политики с Политическим. И начать можно с той же символической сферы. Представляется, что виртуализацию нельзя отменить, но, может быть, можно преодолеть. Важно вернуть в описанные образы-формы содержание, смысл, восстановить оборванные нити, связывающие ткань бытия.

Для этого нужны новые люди – подлинные Мыслители, носители Идеи. Это те, кто не утратил жажды высшего смысла, и кто путем долгих поисков наконец нашел его. Юлиус Эвола, говоря о значении сферы идеального, отмечал следующее: «Наша истинная родина в Идее. Объединяет не земля или язык, но общая идея. Это основа, точка отсчета. Коллективистскому единству нации – des enfants de la patrie – рожденному якобинской революцией, мы противопоставляем идею Ордена, объединяющего людей верных принципам, свидетелей высшего авторитета и высшего закона, рожденных Идеей» (1). Именно такие люди должны сегодня стать провозвестниками возрождения страны. Это люди, мыслящие глобальными категориями, и потенциально способные к власти. Здесь будет уместно вспомнить слова Платона из диалога «Государство»: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать (и это не сольется воедино – Государственная власть и философия), <…>до тех пор государствам не избавиться от зол»(2).

Победа должна начаться с преодоления кризиса в символической сфере. Для того чтобы Сакральное вернулось в мир, оно сначала должно вернуться в сознание людей. И центральный образ, который предстоит создать, – это образ нового Государ-

ства. Дело в том, что именно оно является одной из главных ценностей российской политической культуры. С наступлением мировоззренческого кризиса именно идея государства долгое время (а для большого числа людей и до сих пор) являлась чуть ли не единственным объединяющим фактором. Представляется, что государство, наделенное сакральным содержанием (как Третий Рим – Православная Империя, а затем оплот справедливого социалистического общества (читай – Царства Божьего на земле), в свою очередь само стало силой, поддерживающей в людях тягу к «надмирному» и священному. В частности, в исторический период, когда религиозная идея в России была отвергнута, именно оно помогло людям сохранить ощущение причастности к высшему смыслу, стремление к идеальному и способность к религиозному служению. В результате мы оказались открытыми для духовного возрождения, готовыми искать и воспринимать высшую правду. Однако и в остальное время можно увидеть реализацию названной функции государства. Государство – это всегда самопреодоление, это всегда выход на сверхиндивидуальный уровень, это всегда Победа.

Конечно, без духовной «подпитки», без высшего смысла идея государства постепенно начинает ослабевать и уже не может эффективно выполнять функцию интеграции общества. Более того, лишенное высшего смысла, государство нередко начинает восприниматься как враждебная безликая сила, ассоциирующаяся скорее с темным началом. Но в то же время в сознании народа остается тяга к справедливому государству, именно его образ является символом, воплощением, своеобразной «иконой» народного идеала и проекта, с которым он обращается к миру. Именно поэтому важно утвердить высшие ценности в политическом пространстве. В связи с этим опять же вспоминаются слова Юлиуса Эволы, отражающие суть стоящей перед нами задачи: «Мы утверждаем, что вне сферы экономических интересов необходимо утвердить высшие ценности: политические, духовные и героические, не признающие

и не допускающие деления на «пролетариев» и «капиталистов» и, что лишь при наличии этих ценностей возможны идеи, ради которых стоит жить и умирать, подлинная иерархия и новое достоинство, лишь в этом случае воцарится высшее воплощение господства imperium»(3). Именно идея государства способна стать объединяющей и мобилизующей силой. Но это Государство, наделенное сакральным содержанием, служение которому способно стать формой служения Богу и смыслом земной жизни человека.

Если связывать государство с категориями времени и пространства, то оно, очевидно, имеет больше отношения ко второму. В пространстве всегда есть потенциал, в нем заключена определенная идея. В сущности, что такое Время? Это лишь небольшая точка в Вечности. Это, своего рода, болезнь Вечности, отклонение от Нее. Изначально Бог создал Землю – то есть, пространство – как сферу своего присутствия. Время, история появились в результате отступления. Куда может оно нас привести? По сути, никуда. Привести не может, может только увести – все дальше и дальше от Единства, от Истины. Время оправдывалось идеей прогресса, но теперь очевидно, что это ложь. Время создает иллюзию движения, по существу, оно само иллюзорно, оно само – потенциальный симулякр. Пространство – яснее.

Современный мир утверждает господство вечного настоящего. Но это не преодоление времени, а его триумф. Оно достигло своего апогея и законсервировалось. Неслучайно этот триумф времени направлен против пространства. Оно стало виртуальным.

Необходимо подлинное преодоление времени, возврат к точке Абсолюта. Для этого нужен проект, направленный в будущее, преодолевающий иллюзию конца истории. Он должен снова запустить реку времени – но только для того, чтобы замкнуть ее, привести к сакральному Началу (к альфе и омеге). И этот проект воплощается в Государстве.

Все надо привести к Единому, и это показывает идея Империи. Она объединяет пространство во имя истины, в Истине. Пространство, объединяемое в Истине, символизирует движение к Ней. Таким образом, идея Государства – это идея единства, всеединства, шире – идея обожения. Государство – это сила, организующая Пространство, и приводящая его к единому Центру (сакральный центр символизирует власть, фигура правителя).

В наши дни Государство должно стать мессианской идеей, возрождающей к жизни гибнущее общество, объединяющей всех в стремлении к себе. Человек осознает себя частью высшей реальности через государство, человек спасается от энтропии в государстве. Оно является связующим звеном между человеческим миром и Высшей реальностью. Служение новому государству – это созидание сакрального пространства в гибнущем мире, это воспитание новых людей. Это – экспансия духа, спасительная миссия России-Евразии.

В завершение хочется вспомнить слова Петра Николаевича Савицкого, проникнутые пафосом государственной идеи. «Не только для самих себя, но и для того, чтобы дать нечто ценное и важное остальному миру, Россия должна следовать своими путями. Евразийцы понимают эти пути как строительство особого мира России–Евразии. Из всех культурно–исторических миров нашей планеты – это есть мир наиболее широкого и наиболее многостороннего участия государства во всех отраслях и во всех проявлениях жизни. <...> Евразийцы признают огромное положительное значение этатизма. Они видят в нем основной стержень русской истории. Они уверены, что только широчайшим развитием государственной инициативы <…> может быть обеспечено России достойное место ее в мире. Они знают также, что в очень многих вопросах именно Россия покажет своим примером, что может осуществить и чего может добиться государство»(4).

Сегодня происходит битва в виртуальном символическом поле, но только победившая сторона получит право воплотить свой проект в реальности.

Примечания

(1) Эвола Ю. Ориентации // http://nationalism.org/vvv/evola–orientations.htm
(2) Платон. Государство // http://lib.ru/POEEAST/PLATO/gosudarstvo.txt
(3) Эвола Ю. Ориентации // http://nationalism.org/vvv/evola–orientations.htm
(4) Савицкий П.Н. Континент Евразия // http://lib.rus.ec/b/282079/read



Александр Бовдунов

ДУХ УТОПИИ И РЕВОЛЮЦИОННАЯ ПРАКТИКА

(МЕТАФИЗИКА И ПОЛИТОЛОГИЯ ЗАДЕРЖКИ. EWIGE NOCH NICHT М. ХАЙДЕГГЕРА И NOCH–NICHT SEIN Э. БЛОХА)



Комментируя Мартина Хайдеггера, говоря о поражении доктрин Третьего Пути, Александр Дугин обращается к тому, что называет *метафизикой задержки.* Это проблема вечного «все еще нет». Проблема откладывающегося конца, за которым, ввиду вечного откладывания, никогда не может прийти новое Начало. Это вопрос о том, можно ли подойти к точке Великой Полночи и в чем-то проблема *исчисления бесконечно малых*, о которой писал Генон. Но, кроме невозможности подойти окончательно к последнему пределу, невозможности преодоления зазора как бы он бесконечно мал не был, невозможности приравнивания этой бесконечно малой к нулю есть еще *нечто*. Что–то коренящееся внутри человека. Александр Гельевич пишет об этом так: «Быть может, это «все еще нет» является конституирующей стороной человеческого начала?» Возможно, сущность человека состоит в том, чтобы вечно откладывать? И выдвигает фигуру «человека Начала», того, «кто способен

сделать почти полночь полночью», как противопоставленную «вечно откладывающему» «человеку Конца».

В размышлениях антропологии и социологии задержки о смысле этого «все еще нет», можно обратиться к еще одному немецкому мыслителю XX века, поставившему проблему задержки, «еще не бытия» в центр своей философии. Речь идет об Эрнсте Блохе. Эрнст Блох, неортодоксальный марксист, испытавший серьезное влияние гностицизма на свои идеи и называвший свою доктрину политической мистикой, ведущий теоретик утопии 20-го столетия считал понятие «еще не бытия» – Noch-Nicht-Sein – одним из основополагающих в своей философии. «Еще не бытие» – это антропологическая, но и одновременно общественная, социальная категория, описывающая состояние нехватки, ощущение неполноты, ущербности окружающего мира, свойственное человеку. Ощущение еще не бытия, проклятие этого «все еще нет» является, по Блоху, неотъемлемой чертой человеческого существования в обозримый исторический период. Нехватка возникает не потому, что человек сам содержит в себе какой–то изъян, неполон и недостаточен, наоборот, ее появление связано с тем, что человек несет в себе избыток. Сталкиваясь с накладывающим на него оковы миром, миром природы или социальных фактов, человек ощущает несовершенство этого мира, его несоответствие тому избытку и богатству, который заложен в нем самом. Внешняя форма всегда стремится втиснуть в рамки функциональности избыток экспрессии, свободно изливающийся из человека. Мир начинает рассматриваться как то, что нужно преодолеть, как недостаточное состояние. Внутренний мир человека, являя что-то совершенно иное, совершенно отличное от этого мира, тоскует и скорбит, надеется и стремится его преобразовать. Здесь гностические параллели были бы вполне уместны. Однако это тема отдельного исследования.

Человек ощущает себя пленником в мире и понимает его как «еще не бытие», в то время как настоящее бытие лежит где-то

вовне, за его пределами. Так и появляется Утопия, стремление преобразовать, преодолеть мир, выйти за его пределы. Дух утопии – осознание человеком «еще не бытия».

Noch nicht Sein содержит в себе импульс к самопреодолению, именно этот импульс пробуждает революционные движения, им грезят духоискатели и утописты, стремящиеся вырваться в царство Духа, приблизить тысячелетнее Царствие или «вырваться в царство свободы из царства необходимости». В своем труде «Принцип надежды» Эрнст Блох убедительно показывает как принцип утопии, принцип надежды пронизывает всю человеческую жизнь. Это конституирующий принцип человеческой социальности. Все, что нас окружает (а это все общественные явления), пронизано духом утопии, все появляется как надстройка над ошеломительным и гнетущим опытом столкновения с неполнотой мира. От первого тома, в котором рассматриваются проявления принципа надежды в повседневной жизни, в моде, кино, неустанной «вере в прогресс», обыденном оптимизме, Блох переходит ко второму, где описывает социальные и политические утопии. Однако не они высшее проявление духа утопии. Восходя от абстрактного к конкретному – как неортодоксальный, но все-таки марксист, – Блох обнаруживает наиболее кристально чистое его проявление в морали, музыке, представлении о смерти, религии и понятии высшего блага. Религия наиболее конкретна, а всеобщая вера в прогресс – абстрактна. Религия и музыка ближе к духу Утопии, чем порожденные им же, но более приземленные утопии – политические и социальные. Не вера и желание верить в лучшее будущее порождают религиозные представления, но оба этих феномена порождены одним принципом, имеющим отношение к глубинным основам нашего «Я».

Noch-Nicht-Sein никогда не сменяется Sein, в то же время оставляя человеку пространство надежды, которой наполняется этот зазор. Стремление преодолеть «еще–не–бытие» создает образ утопии, места нигде. Это движение к тому, что Блох на-

зывает «Родиной», местом, где никто никогда не был, но которое каждому грезилось в детстве. «...В мире возникнет то, что является всем в детстве, но где еще никто не был: Родина», – так заканчивается труд Блоха «Дух Утопии», что, по мнению некоторых исследователей, является отсылкой к еретическому автору II века Маркиону. «Через нас возникает нечто радикально новое, которое вместе с тем исходит из сокровеннейших глубин нашей личности» – характеризует, с его точки зрения, главный постулат философии Э. Блоха И.А. Болдырев. «Только внутри нас горит этот огонь, и мы начинаем фантастическое путешествие к нему», – пишет Эрнст Блох, обращаясь к духу Утопии.

Таким образом, зазор, «все еще не», можно считать действительно присущим человеку, однако откладывание – только одна его сторона, другая – стремление преодолеть, воплощающееся в утопии. И это стремление преобладает. Дух утопии, что питает высшие порывы человеческой души, лежит в основе религиозного чувства, и глупом позитивизме науки, и банальном мышлении обывателя. Однако мы видим лишь формы и не замечаем самой основы, того что дает им жизнь самого духа утопии. Заслуга Блоха в том, что он открывает этот принцип, хоть и сам остается приверженным одной из форм его проявлений. Блох, разделяющий утопии на абстрактные и конкретные, предлагает в рамках коммунистического проекта строить конкретную утопию, вооруженную марксистской методологией и социальной теорией.

Здесь мы непосредственно подходим к проблеме политического проекта. Парадокс утопии заключается в том, что, с одной стороны, дух Утопии отрицает окружающий его мир (так рождается стремление к преобразованию мира), в самой своей основе дух Утопии и есть ни что иное как отрицание мира, как опыт Другого, «Родины», как стремление превратить мир в то, чем он не является, привести его в соответствие с полнотой и избытком, рвущимся из человека. С другой стороны, вся социальность, а значит и мир как таковой (поскольку все, что

нас окружает, есть социальные конструкты), порожден самим духом Утопии, есть надстройка над ним. Дух Утопии подобен Уроборосу, кусающему себя за хвост: отрицая мир, он его продлевает, создавая проект нового, но все же мира, буквально отбрасывает вперед точку конца, достижение чаемой полноты, заполняя зазор между состоянием «еще не бытия» и будущим «все же бытием» – надеждой. Это бесконечное продление и проекция и создает задержку; «еще не бытие» становится вечным «все еще не».

Вывод, который может быть сделан из концепции Блоха, заключается в следующем: что, если действительно проблема нерешенного вопроса о «все еще нет» связана именно с самой формой, с оформлением, с выстраиванием Утопии как проекта, с заключением духа Утопии в оболочку косной материи, которой он чужд. Он стремится ее преодолеть, однако, прорываясь в мир, вынужден иметь дело с нею, и вместо преодоления строит один за другим образы светлого будущего. Выстраивая Утопию, давая проявиться ей в нашей повседневной жизни, или в форме политического проекта, мы предаем дух Утопии как таковой. Мы всегда имеем дело лишь с проектом. Выводящее его наружу движение духа Утопии для нас непостижимо, но мы никогда и не обращаемся к нему самому, точнее, к самим себе. Что если поражения предыдущих Утопий, тех, кто в сфере политики стремился преодолеть «еще не бытие», завершить тягостное «все еще нет», связаны именно с этим? Уже надежда как таковая отнимает жизнь у дающего ей существование принципа, ибо в основе надежды лежит опыт иного, столкновение, греза о том, что Блох зовет «Родиной». Но надеясь, мы отталкиваемся от принципа и надеемся на что–то иное, ориентируемся на некий конструкт, возникший под влиянием опыта в нашем сознании, но не на сам опыт.

Значит, надежда должна быть отвергнута, а ее принцип – нет. Утопия должна быть отвергнута, а ее принцип – нет. Бесконечной проекции должен быть положен конец. Только так можно

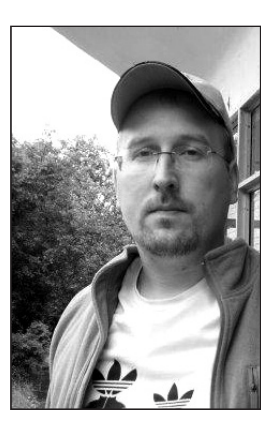
обратиться к тому, что лежит в основе их. Революционная практика должна быть не выстраиванием еще одной химеры, калечащей дух Утопии, но непосредственным обращением к нему самому, с отказом от обращающего его в рабство проекта. Не вперед, но вглубь, не вовне, но внутрь. Не длительный проект, но миг. Пока как такового духа Утопии мы и не знаем. Мы даже называем его «дух Утопии», хотя Утопия уже есть его поражение и гарантия несбыточности.

Ахиллес никогда не догонит черепаху, выстраивание утопий не решит проблемы «все еще нет», лишь опыт соприкосновения с «уже да», с «Родиной» имеет значение. Именно в нем и сбывается то, что человечество пытается воплотить во всех своих утопиях. Это точка настоящего конца, потому что обретение ее лишает все остальное смысла, весь мир вокруг нас – конструкт по ее якобы «достижению». Революционной практикой должно стать именно обращение к этому корневому опыту, там мы найдем самих себя, там мы найдем Родину. Бойтесь ошибки и не надейтесь!

Антон Александров

ПОЛИТИКА ПОСТМОДЕРНА КАК СИМУЛЯЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО

(МЕТАМОРФОЗЫ ПОСТПОЛИТИКИ)



Сегодня мы живем в очень интересное время, так как имеем возможность наблюдать фазу парадигмального сдвига – от эпохи Модерна к эпохе Постмодерна. Фаза перехода важна тем, что позволяет нам взглянуть на обе парадигмы как бы со стороны, максимально объективно, насколько это, конечно, возможно. Мы уже вышли из-под гипноза предыдущей эпохи, но еще не полностью очарованы новой системой координат. *И в таком фокусе разрыва начинают проявляться сбои системы*, обнажается кризис функционирования современной политической модели.

Сущность кризиса, как видится, состоит в нарастающем разрыве между вектором развития постмодернистского общества и наличным, застывшим в прошлом веке, состоянием политических структур. Действительно, *наползающий на нас каток Постмодерна предполагает и реализует разрушение вертикальных взаимосвязей* на всех уровнях социальной жизни, в то время как политическая модель Модерна основывается на

достаточно жесткой вертикальной иерархии власти и подчинения. Инерциальное движение Модерна может продолжаться еще достаточно долго, но разложение этой парадигмы уже очевидно именно в свете тотального кризиса – экономического, политического, культурного. И этот, в конечном счете, неразрешимый конфликт парадигм, этот глобальный кризис можно только скрывать, пока, в конце концов, одна парадигма не поглотит другую.

В этой ситуации, пока еще переходной, наиболее простым и, наверное, естественным выходом является симуляция разрушающейся социальной структуры, в том числе и политической системы. Проще говоря, *Постмодерн в своей переходной фазе вынужден симулировать Модерн*, так же как когда–то, например, во Франции 18 века Модерн был вынужден по инерции притворяться Премодерном, монархией, демонстрируя напоказ различные атрибуты традиционного общества.

Такие симуляционные процессы происходят на всех уровнях жизни. На экономическом уровне президент Медведев предлагает нам начать «модернизацию», хотя в нашей стране эту модернизацию начали, как известно, при Сталине и давно закончили еще во времена СССР. С другой стороны, очевидно, что на самом деле нам предлагают не модернизацию, а постиндустриализацию. Идея Сколково, например, это проект именно постинформационного общества. Таким образом, под привычной оболочкой нам продвигают самый настоящий Постмодерн. Видимо, *предлагать нам по-честному вступить в «постобщество» пока еще слишком страшно.*

Подобные кризисные явления переходного периода будут продолжаться, пока на периферии сохраняются остатки Модерна, пока есть еще люди, которые не ускорились до разрушительных ритмов Постмодерна. У нас в стране такие процессы проходят еще интереснее и веселее, чем в остальном мире. *Мы симулируем Модерн не только со стороны Постмодерна, но еще и со стороны традиционного общества, генерируя особый*

*тип социального устройства как Археомодерн (*в терминологии профессора А.Г. Дугина).

На политическом уровне кризис выражается в том, что *власть отчаянно пытается сохранить легитимность института представительной системы*. Уже для всех очевидно, что на выборы никто не приходит, кроме, пожалуй, стойких пенсионеров, которые являются на самом деле осколками Модерна или даже представителями еще более архаических пластов общества. Средние классы более не чувствуют, что их интересы представляют правые партии, а народные массы видят, что их покинули и предали левые. То есть основная масса людей не чувствует обратной связи между народом и властью, выпадая с необходимостью из структур Политического.

Причем у правящих кругов нет никакой позитивной программы. Они на самом деле просто не знают, что делать в этой ситуации. *Власть проматывает остатки государственности без всякой оглядки на условности, скорее по инерции отчаяния и глупости*, чем по злой воле. Соответственно, на выходе мы имеем отсутствие элементарной ответственности и, главное, политической воли со стороны правящей элиты, и с другой стороны наблюдаем тотальную апатию среди масс. Подробно подобные процессы деполитизации описывает, например, Жан Бодрийяр в своей работе «В тени молчаливого большинства, или Конец Социального».

Таким образом, *власть вынуждена симулировать институт выборов, который репрезентирует собой идею представительства и общественного договора – классических постулатов Модерна*. Если выборы будут признаны недействительными, то станет очевидным, что народ отстранился от своей «естественной» политической функции и общественный договор «расторгнут». В этот момент станет понятно, что государственная власть замыкается сама на себя и банально занимается воспроизводством своей инфраструктуры. Политический

процесс заменяется технологическим процессом, политтехнологиями, черным пиаром.

Получается, *основная задача для политической элиты – это не победа конкретного кандидата или партии, а фиксация факта легитимного голосования*. Жизненно необходимо, чтобы выборы в принципе состоялись. В этом контексте проблема 2012 - это выбор не между Медведевым, Путиным и кем–либо еще, это выбор между порядком и хаосом, ведь ситуация, когда выборы не состоятся, вполне реальна.

Мощнейшая информационная атака, проведенная перед президентскими выборами 2008 года в РФ и направленная на обеспечение явки избирателей, практически полностью заслонила собой традиционную предвыборную кампанию кандидатов на президентский пост. Для обеспечения явки по максимуму использовались все возможные ресурсы государства и бизнеса. Действительно, если предвыборная агитация партии или кандидата в президенты законодательно строго ограничена, *то перед рекламой выборов как таковых никаких запретов не установлено*.

Предвыборная истерия очень сильно напоминает ажиотаж вокруг «самовозгорания» благодатного огня на пасху. Согласно легенде, если огонь в установленный день не загорится, то наступит конец света. Если же выборы не состоятся, то это будет концом политического мира, к которому мы привыкли. Народ начнет осуществлять свою власть действительно непосредственно, и мы станем свидетелями демократического ада – войны всех против всех, которой так боялся Томас Гоббс.

Будет сделано все возможное, чтобы этот страшный сон не стал явью. Поэтому со временем давление на потенциальных избирателей будет только усиливаться. Сегодня голосование формально является добровольным, гражданским долгом. Но возможен вариант, когда гражданский долг будет трансформирован в «священную» обязанность.

Таким образом, затраты государства на манипулирование общественным представительством станут только возрастать. Соответственно, не будем исключать возможности непосредственной оплаты за участие в выборах. Сейчас эти начинания находятся в зачаточной форме: подарки впервые проголосовавшим, призы первым пришедшим на участок и так далее. Однако и такая система не даст нужного эффекта – процесс исчезновения веры в «магию выборов» необратим.

Конец «Политического»

Настоящий Постмодерн наступит тогда, когда распадутся на фрагменты остатки квазихолистической модели Модерна. Вертикальное измерение власти исчезнет, причем это будет обыграно сугубо в позитивном контексте. Либеральное равенство возможностей превратится в равенство действительностей. Это как беспроигрышная лотерея, где каждый не просто имеет шанс выиграть, а действительно получает определенный профит. Однако что это за «профит»? Все мы знаем, что в «игре наверняка» всегда есть какой-то подвох.

Политический формат постобщества подразумевает запрет на управление меньшинства большинством. *В Постмодерне нет места «традиционной» элите*. В этом контексте нас ждет такой способ выборов, при котором, например, депутатов и президента будет выбирать генератор случайных чисел. Или все будут «властвовать» по очереди, согласно алфавиту. Этакие 15 минут власти для каждого в стиле Энди Уорхола. В такой топике развития вариант с выбором президента по произвольным параметрам и станет самым безупречным воспроизводством либеральной демократии. Действительно равные шансы для всех граждан, никаких финансовых и социальных ограничений, когда даже «кухарка» может «управлять» государством. *Это станет концом эпохи политической демократии – сверхпредставительной и уже никого не представляющей*.

Сегодня это звучит жутковато и утопично, однако вспомним, что совсем недавно многие вещи, которые сегодня стали нормой, казались немыслимыми. Сейчас представить такой уровень разложения невозможно, но только потому, что человек и окружающий нас мир еще слишком архаичны. Наше тело, которое имеет традиционную пространственную структуру, все еще сдерживает натиск гибельного рассеивания на фрагменты, сохраняя, тем самым, остатки Политического. Но цифровые технологии готовы нам помочь избавится от тела – этого последнего форпоста Традиции. Поэтому нет ничего удивительного в том, что *пилотные проекты Постмодерна реализуются именно в виртуальном пространстве.*

Онтология Политического

Как видится, *вопрос Политического – это вопрос, прежде всего, онтологический*. Бытие проявляет себя как власть, а государство, соответственно, видится как высшее проявление Политического. Таким образом, в Премодерне власть с необходимостью проистекает из трансцендентного центра, из высшего принципа. В Модерне онтологический фокус перемещается на имманентный уровень, на человека массы и, соответственно, власть переходит к сингулярностям, индивидам.

В Постмодерне, как известно, акценты смещаются еще ниже – от разума к животному началу. Этот импульс продиктован желанием избавиться от вертикального измерения Политического по-настоящему. Однако если структуру выгнать через дверь, она все равно влезет через окно, подвал или другие малоприятные и несимпатичные места. *Структура в Постмодерне никуда не денется, но придет через открытое Яйцо Мира снизу, и будет, в этом плане, иметь внечеловеческий, демонический характер*. Это будет Царство виртуальности – «Дьяволополис» (термин А.Г. Дугина), где станут править цифровые Гоги и Магоги.

В традиционном обществе источник структуры имеет тоже неантропный характер, однако высший принцип объединял людей в единое целое, приводил их божественному общему знаменателю. А *в Постмодерне, наоборот, внешний источник структуры разъединяет людей, более того, разрушает самого человека на части*, превращая индивида в дивида, высвобождая темные подтелесные сущности.

Выход из создавшегося онтологического кризиса и, соответственно, политического кризиса, с точки зрения традиционализма, вовсе не является очевидным, как может показаться на первый взгляд.

С одной стороны, кажется, что необходимо просто вернуться к первоначальной Традиции, утвердить старый порядок. *Однако с точки зрения полноценной Традиции, абсолютное возвращение в Золотой век невозможно*, нельзя нарушить нисходящий путь цикла. То есть для отдельного человека такой путь спасения, возможно, существует, а для всего общества – нет.

Другой вариант – ускорить завершение цикла, приблизить конец света. В политическом аспекте постмодернистский вариант этого решения, как вполне позитивный, нам предлагают Негри и Хардт в своей работе «Империя». Чтобы избежать эксплуатации, тотального насилия и отчуждения, необходимо стать большим симулякром, чем государство. Проще говоря, *позитивный Постмодерн диктует нам субиндивидуальный опыт саморазрушения.* В этом векторе падения нас, несомненно, ждут черные чудеса радикальных симулятивных технологий, ибо онтологическая платформа таких технологий – это зияющее ничто.

Поэтому как наиболее подходящий вариант видится решение, которое предлагает Юлиус Эвола. «Опору на Традицию, – писал итальянский традиционалист, – следует искать не во внешних позитивных и упорядоченных формах цивилизации, которая некогда возникла как историческая реализация основ этой Традиции, но из самой Традиционной Доктрины, взятой в ее чистом виде,

превосходящем все возможные формы ее конкретного исторического проявления».

Таким образом, для того чтобы спасти *Политическое*, нужно пробиться к традиционной онтологии в ее непосредственности. *Для такого прорыва необходим опыт «разрыва уровня» как результат работы определенной интеллектуальной интуиции*.

Повторюсь, власть должна органично проистекать из онтологии. В Модерне образ политической модели естественным образом вытекает из онтологии индивидуального разума. В Постмодерне, в этом контексте, политика упраздняется, так как исчезает субъект управления – индивид.

Политическое в традиционном контексте – это соучастие. Участвовать – значит составлять часть, осознавать себя как часть по отношению к целому и занимать вытекающую из этого осознания активную позицию. Поэтому политический формат Традиции – это, конечно, Империя. Эвола утверждает, что «в своем истинном смысле империя не может существовать, если ей не дает жизнь духовный жар». Если такого духовного стержня нет, то это будет просто империализм, изначально мертвая механическая сверхструктура, в то время как живое целое всегда больше составляющих его частей.

Если мы сможем реализовать Традиционную Доктрину, прорваться к Бытию, то соответствующие формы «Политического» органично проявятся в своей конкретике. *В противном случае, мы так и не проснемся, качаясь на убаюкивающих волнах симуляции.*

Семен Жаринов

ОНТОЛОГИЯ ДИХОТОМИИ «МУЖСКОЕ–ЖЕНСКОЕ» В КАББАЛЕ И ИНДУИСТСКОМ ТАНТРИЗМЕ



Насколько нам известно, на сегодняшний момент не существует специальной монографии, посвященной компаративистскому анализу индуистского тантризма и еврейской мистики. Однако мы полагаем, что подобное исследование было бы весьма небезынтересным (как заметил проф. Е.А. Торчинов: «Тема «каббала и тантризм» представляется нам особенно перспективной и содержательной»), т.к. в этих течениях можно обнаружить, как это ни парадоксально, поразительные сходства. Сразу обозначим, что ввиду того, что предлагаемая нами статья находится в контексте теологии и религиозной философии, имеющееся в ней проведение типологических параллелей между теми или иными аспектами доктрины не подразумевает вывода о наличии исторических взаимовлияний – если таковые имеются, то их обнаружение – прерогатива иной, исторической дисциплины.

Общим для ряда исследователей является соотнесение практической стороны индийских учений (*йога*) и техник экстатической каббалы Авраама Абулафии. Сходство *мантра–йоги* и практик Абулафии подчеркивает востоковед проф. Е.А. Торчинов вслед за такими классиками иудаики, как Гершомом Шо-

лемом и Цев бен Шимоном Галеви. Г. Шолем говорит даже об «иудаизированной йоге» . Моше Идель замечает о плодотворности сравнения теургической каббалы с тибетской йогой, описанной ламой А. Говиндой.

На иные сходства каббалы и индийских учений обратил внимание уже упомянутый востоковед Е.А. Торчинов: учение о *гилгулим* (ед. ч. *гилгул*, «круговорот», «превращение», «метаморфоза») в каббале и учение о *сансаре* («круговращение», «круговорот») – в индийских учениях; каббалистическое учение о взаимосвязи Бога как сверхличного Абсолюта (*Эйн Соф*) и Творца–Вседержителя и учения *адвайта–веданты* о *Брахмане* и *Ишваре*; лурианское учение о самоограничении Бога (*цимцум*) и превращение *Ниргуна Брахмана* в *Сагуна Брахман* в *веданте*; идея голографичности *сфирот* и образ сети из драгоценных камней бога Индры в «*Аватамсака-сутре*»; учение о структуре миров; учение о космических циклах; учение о космическом Первочеловеке – *Адам Кадмон* каббалы и *Вират–Пуруша* «*Ригведы*» и *Хираньягарбха* традиции брахманизма, а также изоморфизм макро– и микрокосма в доктрине *сфирот* и доктрине *таттв*; *Шакти* и *Шехина* как женские ипостаси Божества и др.

Однако для нашей темы особо интересна иная аналогия: «идея равновесия двух противопоставляемых (бинарных) начал и их сведение в некотором центре». Здесь идет речь об оппозиции двух столпов Древа *Сфирот* (левого столпа *Строгости* и правого – *Милосердия*, соотносящихся с женским и мужским началами), которые уравновешиваются в центральном. Торчинов сопоставляет эту концепцию с учением тантрического буддизма, где говорится, что для обретения состояния *Будды* необходимо уравновесить правый мужской (*упая*, «искусный метод», или *каруна*, «сострадание») и левый женский (*праджня*, «мудрость») аспекты пути. Здесь мы видим дихотомию, которая описывается, в том числе и в половых терминах. Еще более ярко подобный взгляд проявляется в каббалистическом

описании отношений Господа (= мужское начало) с его женской ипостасью, *Шехиной*, что просто невозможно не соотнести с тантрической концепцией взаимоотношений мужского и женского аспектов Божества, теологически осмысляемых как *Шива* и *Шакти*.

Вообще, осмысление божественной и космических сфер бытия в сексуальных терминах весьма распространенное явление во многих древних и т.н. политеистических религиях. Однако если говорить о теологически и философски разработанных доктринах, то мы осмелимся предположить, что тантра и каббала представляют собой наиболее полноценные метафизики пола. Именно в них половой символизм имеет чуть ли не доминирующее положение.

Итак, попробуем соотнести то, как видят бинарную пару «мужское–женское» индуистская тантра и еврейская мистика. Сделаем это не напрямую, а опосредованно – через категории неизменности и изменчивости, активности и пассивности, трансцендентности и имманентности.

Категория неизменности во многих метафизиках является, как правило, главным атрибутом бытия как такового, изменчивость же связывается с преходящим, смертным небытием. Среди досократиков наиболее примечательной в этом отношении является «*Поэма о природе*» Парменида, где он описывает бытие как то, что «нерожденно, несмертно, цельно, единородно, недвижно, полнопредельно, не было и не будет, но есть, но ныне, но вкупе, слитно, едино». В платоновском учении об идеях характеристиками истинно-сущего являются неизменность, единство, самотождественность: «Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению?» – спрашивает Сократ Кебета, обсуждая идею прекрасно-

го (*Федон*, 78d). Аналогичный подход мы видим в неоплатонизме, в его учении о *Едином*, и в теологических построениях Бл. Августина. Последний отождествил Бога как высшее бытие с платоновскими идеями именно через категорию неизменности. Кроме того, в античной мысли мы можем встретить половую символику в описании онтологических категорий. Так, к примеру, Аристотель писал: «Мужское – форма, женское – материя». *Форма* представляет здесь нечто вроде идеи Платона, т.е. определяющее и при этом неизменное начало, или умопостигаемую неименную структуру, а *материя* – начало становления. У Плотина же женские черты приобретает *Мировая Душа*.

Что касается индийской философии, то касательно категории неизменности ход мысли был в целом таким же. Уже в Упанишадах *Брахман* описывается как вечный, неизменный, неподвижный и т.д. в противоположность феноменальной реальности: «Поистине, как наполненного, неподвижного Брахмана почитаю я его» (*Каушитаки упанишада*, IV, 8); «Это Брахман, не имеющей частей, неизменный, незапятнанный» (*Брахмабинду упанишада*, 8) и т.д. Идею неизменяемости *Брахмана* довел до логического завершения Шанкара: если подлинное бытие, *Брахман*, неизменно, то изменение не имеет онтологического статуса. Именно поэтому учение Шанкары именуется *виварта-вада*, учением об иллюзорном превращении какой-либо субстанции. Становление было атрибутировано Шанкарой феномену *майи*, которая не является ни *Брахманом*, ни субстанцией. *Майя*, согласно Шанкаре, есть необъяснимая, творящая иллюзорный мир волшебная сила, которая при этом сама является иллюзией. Таким образом, *майя*-иллюзия обретает в *адвайта-веданте* функции Творца мира, а вся ответственность за появление универсума с *Брахмана* снимается. И действительно, если бы *Брахман* был Творцом, то это предполагало наличие в нем активности, а значит и определенных процессов во внутрибожественной жизни, а значит и изменчивости, что противоречит его неизменности. Это делает его причастным становлению, а значит смерти.

Похожим образом рассуждают и представители атеистической *санкхьи*. Согласно им, неизменный Бог не может быть движущей причиной чего–либо, поэтому творческие функции приписываются ими активной и изменчивой *Пракрити*.

В теологическом контексте получается, что *адвайта-веданта* не признает в Боге наличия изменчивости. Теология же Тантры предлагает иной подход. Она говорит о динамизме и изменчивости как присущих Божеству качествах. Следовательно, активность и творческая сила являются необходимыми атрибутами Бога. Все эти качества олицетворяются *Шакти* («сила», «могущество», «власть»), которая представляет собой динамический аспект Божества, статичность, неизменность и пассивность представлены *Шивой*. Только в соединении с *Шакти*, его творческой силой, *Шива* способен к манифестации универсума. Воплощением *Шакти* является уже упомянутая *майя*, которая теперь не является иллюзией, но реальной творческой силой, «виновной» в манифестации реального, а не иллюзорного, универсума с его многообразием форм. Так Тантра, следуя в *санкхье*, утверждает *паринама-ваду*, т.е. учение о реальности становления, но при этом оставляя творческие функции за Богом в его женской ипостаси. Важно всегда иметь в виду, что *Шива* и *Шакти* не есть отдельные начала, но два аспекта единой абсолютной божественной реальности, они, в сущности, тождественны, но отличны по способу бытия. *Шива* бытийствует, бездействуя в своей неизменности, *Шакти* же изменяется в своей творческой динамике. «Такова изменчивость в неизменности, и неизменность в изменчивости. *Шива* в его трансцендентном аспекте неизменен, но *Шива* (т.е. в аспекте *Шакти* – Ж.С.) в его имманентном аспекте – изменчив» – писал А. Авалон в «Змеиной Силе».

Таким образом, философские школы индуистской Тантры на фоне иных развитых метафизик, таких как *адвайта-веданта* и *санкхья*, предложили совершенно оригинальное истолкование абсолютного бытия. Если Шанкара, обосновывая свою мони-

стическую систему, утверждал бытие лишь единого неизменного абсолютного принципа (*Брахман*), а *санкхья*, помимо подобного принципа (*пуруша*), признавала онтологию динамичного инобытия (*пракрити*), тем самым декларируя наличие дуалистической модели с двумя несводимыми друг к другу принципами, то Тантра преодолела два эти антитезиса. Она, с одной стороны, говорит о единстве абсолютного бытия, а с другой – указывает на наличие в нем двух аспектов – неименного и изменяющегося. Тантризм не сводит бытие к понятию статичности, включая в его структуру принцип динамики, и тем самым онтологизирует становление, утверждая динамическую онтологию и теологию. Это, в свою очередь, дает возможность признать реальность мира, но при этом избежать дуалистических концепций. Кроме того, мир приобретает при таком подходе, сущностную связь с высшим бытием, или Богом.

Динамическую теологию также можно обнаружить в рамках иудейской традиции, а именно в каббале. Здесь полюс неизменности представлен понятием *Эйн Соф*, что переводится как «Бесконечное». Это – то, что можно назвать Божественным Абсолютом. Он сохраняет свою неизменность, несмотря на процесс эманации и Творения. Это подчеркивается в ежедневной иудейской литургии: «И пребываешь Ты неизменно и до и после сотворения мира». Однако кроме понятия Бесконечного в каббалистической теософии имеется концепция *сфирот*, божественных сил, или атрибутов. Согласно одному из подходов, а именно эссенциалистскому, десять *сфирот* представляют собой сущность Бога. Этот взгляд представлен, к примеру, в «*Комментарии к десяти сфирот*»: «…Сфирот являются, если можно так выразиться, самим Богом (*ацмо*), так же как элементы, входящие в состав человека, являются [им самим]». Согласно «*Зогару*», *сфирот* не есть некие промежуточные стадии между Богом и чувственным миром, подобные эманациям в неоплатонизме, находящиеся «вне Единого». *Древо сфирот* представляют собой структуру внутрибожественной жизни, оно неотделимо от

его личности. *Сфирот* – это Сам Бог в своем явленном аспекте. В рамках этого похода имеются две интерпретации бытия *сфирот* – одна статическая, а другая динамическая. Первая (представлена в «*Маарехет ха–Элохут*» и р. Шем Товом ибн Гаоном) отрицает всякое изменение в *Древе Сфирот* и отождествляет *сфирот* с платоновскими идеями в божественном разуме. Вторая (имеет место в «*Зохаре*» и в работах Моше де Леона) говорит о постоянной изменчивости *сфирот*: «Тайна скрытого мира и все его существование – это те сокрытые и спрятанные, которые «движутся туда и сюда». Также и в «*Сефер–Йецира*» после тех же слов из *ТаНаХа* говорится, что *сфирот* «бегут как вихрь» и уподобляются сверканию молнии. Таким образом, Бог в данной каббалистической интерпретации не представляет собой некий неизменный принцип вроде платонического мира идей и *Брахмана адвайта–веданты*, т.к. в самую природу Бога включается постоянная изменчивость в форме движения, или мерцания *сфирот*. Итак, здесь мы видим два мира божественного бытия, которые можно соотнести с *Шивой* и *Шакти* тантризма. Один – неизменный, апофатический (*Эйн Соф*), другой – изменчивый, катафатический (мир *сфирот*, или божественных атрибутов). Но важно то, что они образуют единство, подобное единству угля и пламени, согласно сравнению «*Зохара*» (III, 70а). Это уподобление, как полагает автор «*Сефер–Йецира*», обосновывает еврейский монотеизм: «ибо Господь един, и нет Ему второго». Конечно, как справедливо заметил Г. Шолем, уголь может существовать и сам по себе, однако, огонь имплицитно содержится в угле как его скрытая сила. Похожее сравнение можно встретить и в тантрической литературе, где *Шива* и *Шакти* описываются нераздельными, подобно нераздельности огня и его способности жечь.

Мир *сфирот*, кроме своей постоянной изменчивости, имеет еще одну важную характеристику, которая сближает его с понятием *Шакти*: *сфирот* являются творческой силой Бога. Г. Шолем пишет по этому поводу следующее: «Каббалисты мыслят

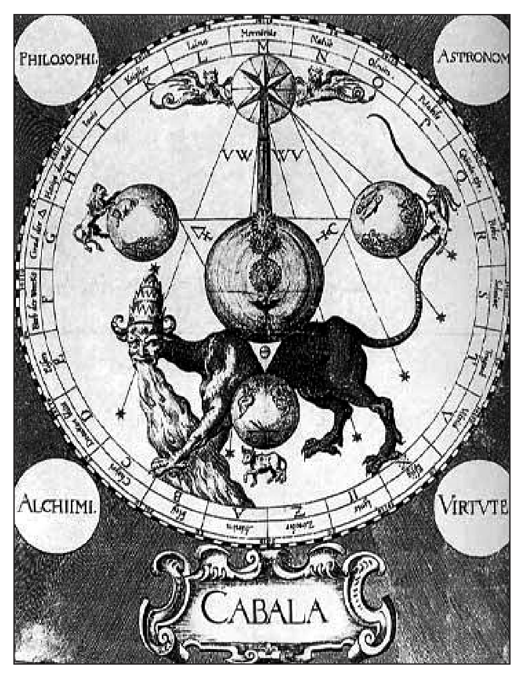
эту творческую силу в качестве самодовлеющего теософского мира, предшествующего миру природы и представляющего собой высшую стадию действительности». В некоторых текстах *сфирот* отождествляются с божественными речениями (*маамарот*), которыми Бог создал мир, что подчеркивает их креативную функцию.

Также некоторые каббалисты подчеркивают значение *сфирот* как божественной имманентности. *Эйн Соф* ассоциируется с трансцендентностью. Он находится за пределами сотворенного мира и всякого проявления, на что указывает термин *сосев* (или *макиф*), «окружающий». *Сфирот* же наполняют мир, поэтому их можно соотнести с «наполняющим» (*мемале*), имманентным аспектом *Эйн Софа*. Именно так их, по словам М. Иделя, рассматривал р. Эльазар из Вормса, как «бесконечное присутствие Бога в мире». Однако, расхожим каббалистическим образом божественного присутствия в мире является *Шехина*. Хорошо известно, что этот термин восходит к глаголу *шакхан*, что буквально означает «акт обитания». Отсюда однокоренное библейское слово «*мишкан*» (или «*скиния*», «обиталище», «местопребывание»), используемое в Библии для обозначения переносного Храма. Как правило, *Шехина* отождествляется с десятой, самой нижней, *сфирой Малкут*, однако через понятие имманентности справедливо было бы отождествить ее со всем *Древом Сфирот*, т.е. с десятью *сфирот*. Так же считает Р. Генон, когда говорит, что *Шехина* с определенной точки зрения представляет собой синтез всех *сфирот*. Если рассматривать *Шехину* антропоморфно, то в этом случае ее «голова» будет соответствовать высшим *сфирот*.

Поскольку, как мы показали ранее, *сфирот* представляют собой творческие силы Бога, благодаря которым он творит мир, *Шехину* можно назвать персонификацией силы, или энергии Бога, что делает ее идентичной в данном аспекте *Шакти*. Кроме того, мы можем обнаружить весьма интересное сходство, на которое обратил внимание Р. Патай. Согласно «Зогару», Господь

ослабевает, по сути, теряет свой атрибут «господства», когда разлучается со своей *Шехиной*: «Царь [то есть Бог] не царь без Матронит, не велик и не восхваляем…». В «*Саундарьялахари*» (1) говорится нечто сходное: «Сам *Шива* имеет силу созидать только в соединении с *Шакти*. Без нее он не может даже пошевелиться». Другой текст уподобляет не соединенного с *Шакти Шиву* трупу (*шава*). Каббала в отличие от Тантры не подчеркивает пассивности Бога, однако, если верно понять пассивность *Шивы*, то противоречие исчезнет. «Инертность» *Шивы* не подразумевает абсолютную безучастность в творении, ведь, «являясь высшим Господом и верховным распорядителем судеб энергий и существ, именно он «санкционирует» начало креативного процесса». Его активность можно сравнить с функцией катализатора, который лишь в силу своего наличия активизирует химическую реакцию. Для того чтобы преодолеть этот парадокс, Аристотель ввел понятие *Неподвижного Двигателя*.

Исходя из этих соотношений (имманентный Бог – *Шехина – сфирот*), мы можем провести дополнительные параллели с тантрической онтологией. Последняя говорит о достаточно сложной структуре бытия, состоящей из 36 *таттв*, категорий существования или элементов бытия. Эти *таттвы* представляют собой различные уровни, или аспекты бытия, начиная с трансцендентных (первые 11 *таттв*) и заканчивая самыми грубыми, материальными. Что важно, так это то, что *таттвы* в сущности, тождественны Высшему Божеству, или *Парабрахману*. Выдающийся средневековый представитель кашмирского шиваизма Кшемараджа в «*Пратьябхиджняхридая*» освещает эту идею так: «…именно в этом великом Парамашиве, [одновременно] и трансцендентном, и имманентном вселенной, наделенном высшим блаженством, состоящем из световой массы, проявляется, не отделяясь [от Него], «все» [в мире], начиная [от таттвы] Шива и заканчивая [таттвой] земля». Это дает нам возможность соотнести *таттвы* и *сфирот*, если последние мы будем рассматривать одновременно в контексте эссенциалистского и имманентистского подходов,



т.е. считать их не отделенными от сущности Бога и в то же время имманентными миру. Учитывая же, что *таттвы* в Тантре представляют собой ступени дифференциации и огрубления динамического, женского аспекта Божества, т.е. *Шакти*, их можно отождествить с нею. Они составляют как бы тело *Шакти* или ее структуру, что опять же наводит нас на аналогию *Шехины* и *сфирот*.

Итак, мы провели некоторые сопоставления метафизики пола каббалы и индуистской Тантры, которые, конечно же, требуют более подробного рассмотрения и уточнения, что нуждается в более пространном изложении, выходящем за рамки небольшой статьи. Мы затронули лишь вертикальную дихотомию мужского и женского аспектов бытия и Божества, оставив в стороне горизонтальные пары противоположностей, которые более многочисленны. Однако даже этот беглый набросок может легко проиллюстрировать типологическую близость рассматриваемых мистических учений. Мы показали, посредством экспликации соотносящихся с парой «мужское–женское» таких категориальных пар, как «неизменное–изменчивое», «трансцендентное–имманентное», «активность–пассивность», типологическое сходство следующих теолого–онтологических диад: «*Эйн Соф – сфирот*» и «*Парамашива – таттвы*», «*Эйн Соф – Шехина*» и «*Шива – Шакти*».

Для большей наглядности изобразим полученные выводы в виде таблицы.

Таблица 1.

мужское		**женское**	
неизменность, «пассивность», трансцендентность		изменчивость, активность, имманентность	
тантра	**каббала**	**тантра**	**каббала**
Шива	*Эйн Соф*	*Шакти*	*Шехина*
		сфирот	таттвы



Азат Буранчин

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И МОДЕРНИЗАЦИЯ: ТЕОРЕТИКО–МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В западном обществоведении достаточно долгое время господствовало представление о традиционных обществах как несовременных, отсталых. В 90–е годы подобная точка зрения превалировала и в российской гуманитарной науке, что было связано в первую очередь с транзитом либеральной идеологии. Однако сегодня в современной социологии (в том числе и в России), постепенно преодолевающей западноцентристский подход, прямое противопоставление традиционности и Модерна считается уже упрощением. Традиционные черты перестают оцениваться как всецело негативные, препятствующие социальным изменениям и экономическому росту и все чаще рассматриваются как ресурс прогрессивных изменений.

Для нашей страны эта переоценка связана в первую очередь с глубоким экзистенциальным кризисом, наступившим с распадом советской цивилизации. Варварское разрушение социальных и политических институтов советского традиционализма стало настоящей трагедией для основной массы населения страны, а резкий разрыв с традицией (пусть даже и советской) обернулся для традиционного человека крушением высших ориентиров и ценностей, утратой смысла жизни. И как следствие – ростом самоубийств и алкоголизма, демографическим кризисом и т.п. Итогом краха радикальных либеральных реформ в России стало постепенное понимание огромного разли-

чия между социальной структурой, «анатомией» российского социума с обществами стран Западной Европы и США. Осознание невозможности в ближайшей перспективе создания в нашей стране классической модели «гражданского общества», которая веками конструировалась на Западе, является социальным опытом, прежде всего, их культуры. Возможно, именно с учетом данной специфики российский правящий режим сегодня стремится частично восстановить типично советские политические практики (например, путем искусственного структурирования социального пространства), поскольку в противном случае общество рискует окончательно потерять свою историческую (цивилизационную) субъектность.

Классическая теория модернизации, противопоставлявшая инновации традициям, полагала, что инновации непременно должны вытеснять, ломать, уничтожать традиции. В сегодняшней обновленной теории модернизации на смену антитрадиционалистским рефлексиям пришли представления о модернизационном потенциале традиций. Суть этих представлений в следующем: органичное принятие обществом инновационных экономических технологий возможно лишь в случае, если инновации вырастают из традиций.

Исследования западных социологов, в частности Роберта Патнэма, показывают, что успехов в модернизации добились именно те регионы, в которых гражданское общество и демократические ценности были сильны еще в XIX веке и сохранялись в форме культурных традиций. На большом социологическом материале он убедительно доказал, что чем более «альтруистично» общество (то есть, говоря традиционалистским языком, связано солидарными отношениями), тем выше качество действующих в нем политических и государственных структур [1]. Известный историк и экономист Дэвид Ландес также указывает на существование прямой зависимости между процветанием национальной экономики и такими качества-

ми ее граждан как экономность и бережливость, трудолюбие, упорство, честность и терпимость.

Похожую идею, но в еще более категоричной форме выдвинул английский социолог Зигмунд Бауман, утверждавший, что общество обречено на гибель, на полный коллапс социально–нормативной системы, если новые институты коллективности не смогут совместиться с традиционными [2].

Таким образом, даже социальный опыт западных обществ указывает на невозможность (нерациональность) радикального отказа от существующей традиции в процессе исторического творчества. Как пишет российский культуролог К.Н.Костюк: «Связка традиция – модернизация является элементом классической европейской модели развития. Здесь модернизация мыслится как инновационный процесс, базирующийся на традиции, устойчивой основе общества. Модернизация не отменяет и не деформирует традицию, а постепенно реформирует ее. Традиция, в свою очередь, не блокирует модернизацию, а ограничивает ее, приспосабливая к существующим отношениям, и медленно приспосабливается сама» [3]. В результате такой органичной модернизации «общественное развитие выглядит как процесс постоянного плавного усовершенствования и смены социальных форм. В идеальном случае переход к обществу Модерна происходит без революций. Жизнь традиций в обществе Модерна ускоряется – они существуют лишь на протяжении жизни нескольких поколений, а не тысячелетия, как прежде. Но при этом они сохраняются в максимальном объеме. Идеальным примером этой модели является Англия XVIII–XIX вв. – традиционная, сдержанная, педантичная, в то же время раньше всех индустриализированная и более всех инновационная [3].

Проблема модернизации общества заключается и в том, что радикальный разрыв с традицией неизбежно компенсируется усилением архаики в социальной жизни, поскольку балансирование традиции между архаикой и модернизацией, с трудом поддерживаемое в странах органической модернизации, то есть

в Европе, едва ли можно было сохранить в странах догоняющей модернизации (что и произошло с Россией в конце XX века).

По мнению ряда исследователей, блокировать давление архаики удавалось лишь там, «где модернизация становилась ценностью, но не мыслилась как наступление на традицию, например, в Японии. Традиция там призывалась в союзники модернизации. Прагматические конфуцианские традиции Юго–Восточной Азии позволяли многим странам рационально и селективно подойти к модернизации, не форсируя ее там, где она не была необходима. И действительно, такие традиционные ценности как семья, стабильность, труд, нравственность помогли создать оригинальную модель в высшей степени современного японского общества, для которого возвращение архаики не представляло опасности [3].

Длительное время в научной публицистике между архаикой и традицией, как правило, не делали различий. Хотя разница между ними существенная. Под традицией обычно имеются в виду устойчивые культурные и социальные структуры, которые обеспечивают преемственность социальной жизни и задают определенные рамки мотивам и формам социальной деятельности. Традиции многослойны и многообразны, но при этом хорошо структурированы. Архаика же, как пишет К.Н. Костюк, «не обладает рациональной структурой, не выполняет конструктивную функцию регулирования человеческого поведения, не характеризуется определенностью и устойчивостью» [3]. По его определению: «Если традиция является транслируемым культурным текстом, то архаика – культурным подтекстом, не формализируемым и не вербализируемым. Она возникает в местах разрушения культурной органики, традиции, и призвана в этом случае традицию компенсировать» [3]. Что, на наш взгляд, и можно было наблюдать при распаде СССР – разрушение многократно наращиваемых историей культурных слоев (контрмодернизация – развал промышленности, экономики, сложившихся социальных отношений, тотальная реконвенциализация

ценностной сферы и пр.) неизбежно отбросило сознание людей в архаические пласты культуры, в архетипы коллективного бессознательного.

Осмыслением проблемы связанной с актуализацией архаики в нашей стране занимались такие исследователи, как А.С. Ахиезер, А.П. Давыдов, К. Касьянова. Если у А.Ахиезера и А.П.Давыдова к архаике относится расколотость, полярность российской культуры, затрудненность медиации или нахождения серединной культуры [4], то, по мнению К. Касьяновой, архаика носит эмоционально окрашенный характер и базируются, прежде всего, на идеях, «которые в сознании каждого носителя определенной культуры связаны с интенсивно окрашенной гаммой чувств или эмоций («сентименты») [5, с.32].

По мнению А.Ахиезера, архаика возникает в тот момент, когда общество на «усложнение проблем соответствующего субъекта не рождает адекватного творческого потенциала», а вместо трудного поиска ответов «на вызовы времени резко, инверсионно возвращаются к прежним ценностям [4, С.91]. К примеру, как нерусские народы СССР на распад советской системы ответили резкой мобилизацией этничности в 90–е годы.

Обычно архаика связывается с древними, примитивными формами культуры и социальной жизни. Но это не значит, что с развитием и усложнением обществ она исчезает. В реальности она лишь отступает, становясь редуцированным элементом традиции. Примитивные социальные формы, зафиксированные в традициях, соответствуют примитивным уровням психики. Усложнение социальных форм и традиций требует более глубокой культурной проработки психики. Но простые формы психической жизни не могут исчезнуть совсем, они лишь окультуриваются, застраиваются более высокими слоями. В конечном итоге основным фактором, погребающим архаические слои сознания, по мнению специалистов, как раз и является традиция. Как пишет К.Н.Костюк, традиция – это, прежде всего, «защита против хаоса в индивидуальном сознании. Она противостоит как

деструктивному давлению хаоса подсознания, так и давлению модернизации, направленному на конструктивную перестройку устоявшихся слоев культурного сознания» [3].

Таким образом, можно сделать следующий вывод: традиция зачастую стремится противостоять и препятствовать архаике. Другими словами, в противоположность традиции архаика не дана эксплицитно, в явном виде, и не является сознательно используемым поведенческим регулятивом. В сравнении с ней традиция более рациональна, более очевидна и вытекает из ценностных конвенций и образцов поведения, заданных культурой, а не психикой. При разрушении культуры ее вытесняет архаика. При развитии культуры, наоборот, традиция вытесняет архаику. Однако победа архаики всегда означает поражение Модерна. Главная черта архаики – неспособность к саморазвитию, к конструктивным изменениям. Парадоксальным же является то, что при этом «архаика сама может быть источником модернизации и разрушения традиции» [3].

Другой актуальной социокультурной проблемой модернизации общества является вопрос о соотношении традиции и инновации. Сложность заключается, прежде всего, в том, что их соотношение и функции по–разному существуют в различных типах обществ. К примеру, собственно аграрное общество (Премодерн) с опасением и даже враждебностью относится к любым инновациям. Традиционные общества, имеющие черты современных обществ (Япония, Китай), достаточно восприимчивы к модернистским инновациям. Классические страны западного либерально–модернистского типа превратили инновации, по сути, в самоцель, оказавшись в ловушке техногенной цивилизации. Другими словами, если для традиционных обществ из–за их статичности актуальна, в первую очередь, проблема модернизации, то в либеральных странах вопрос о восстановлении традиции давно уже стал экзистенциальной проблемой сохранения культурно–цивилизационной идентичности. На наш взгляд, далеко не случайно, что, начи-

ная еще с середины 19 века, в Европе в лице таких мыслителей как Р.Генон, Э.Берк, Ю.Эвола, Ф.Н.Шатобриан, О.Шпенглер и др. получают развитие достаточно влиятельные философские школы консерватизма (традиционализма), которые критически оценивают перспективы и результаты «западноевропейской» модернизации.

Размышляя над проблемой сочетания традиции и инновации в разных социокультурных системах, В.Федотова дает следующее объяснение: «В традиционных обществах, – пишет она, – воспроизводящих себя на основе традиции, имеются инновации, но их действие поддерживается в обществе лишь до тех пор, пока они не ломают традиции. Развитие здесь является циклическим, т.к. рано или поздно инновация начинает казаться опасной для традиции и обрывается возвратом к ней. История здесь всегда берет свое, не допуская чрезмерного уклонения от ее сложившегося хода. В современных же обществах решающую роль играет инновация, допускающая традицию до тех пор, пока последняя не вредит инновации» [6, с. 45].

Отвечая на вопрос, как традиции существуют в современном обществе, социологи, в частности, Э.Гидденс, выделяют возможность двух способов: они могут выражаться явно, обсуждаться и выбираться, либо действовать по схеме фундаментализма – как шаблон истины безотносительно к последствиям. Но Э.Гидденс считает современным первый способ, ведущий к диалогу традиций, второй же – относит к социальной архаике [7, с. 22].

Со своей стороны хотелось бы отметить, что проблема органичного развития любого общества зависит, прежде всего, от правильно выбранной модели модернизации. В частности, с тезисом о том, что «приспособление к новым условиям и изменение характера деятельности не входит в стратегию традиционного человека», можно согласиться лишь отчасти. Контрмодернизационной силой традиционное общество становится только в том случае, когда реформы затрагивают его фундамен-

тальные ценности, то есть становятся несовместимыми с его мировоззренческой и социокультурной матрицей. В других же условиях оно досрочно открыто для инноваций и способно не только воспринимать, но и органично синтезировать их в социальную ткань своей культуры.

Исторический опыт таких государств, как Япония, Китай, СССР и др., то есть стран традиционного типа, свидетельствует о том, что поступательного развития они достигли как раз за счет консервирования и обновления основных механизмов и институтов традиционного социального устройства. Если европейская модернизация опиралась на традиционный базис семьи, то, к примеру, японская, кроме этого, еще и на корпоративные традиции.

Поскольку оценка советской версии модернизации до сих пор крайне политизирована в России [8], то в качестве образца органичной трансформации традиционного общества можно рассмотреть опыт Японии.

Поворотным пунктом в истории Японии нового времени стали события 1867–1868 гг., известные как «Реставрация Мэйдзи». В XIX веке, когда страны Востока стали объектом экспансии со стороны западного капитализма, остро встала проблема поиска адекватного «азиатского» ответа на «европейский вызов». Такой ответ был найден правящей элитой Японии при помощи жесткой государственной централизации страны и путем проведением глубоких преобразований в самых разных сферах жизни японского общества [9, с. 23].

Содержательной стороной периода «Мэйдзи иссин» стал процесс форсированной социально–экономической модернизации страны, в результате которого Япония уже к началу XX века превратилась в мощную военно–промышленную державу и встала на путь внешней экспансии. Как пишут историки, на тот «момент времени Япония оказалась единственной страной Востока, которая не только избежала участи превращения в колонию или полуколонию, но и провела действительно

успешную модернизацию на основе не разрыва, как на Западе, а преемственности с господствующей религиозно–культурной традицией» [10, с.256].

По мнению ряда исследователей, стратегия реформ «Мэйдзи иссин» может считаться наиболее успешным и показательным во всей мировой истории примером успешно осуществленной «консервативной модернизации». Как считает А. Прокопьев: «Ее творцы достигли своих целей: восстановили принцип единства духовной и светской, жреческой и царской власти; вернулись к господству традиции в духовной сфере, сделав синто религиозной, политической и этнической основой государства и общества; спасли Японию от иностранного вторжения и участи полузависимой колонии; провели необходимую для вхождения в «цивилизованный» мир интернационализацию, нисколько не утратив контроля над массами и не пожертвовав традиционными основами общества и государства; путем необходимых реформ обеспечили себе прочную политическую власть, а стране и населению – просвещение, стабильность и стремительный экономический рост [10, с.260]».

Данная модель модернизации, условно говоря, «модернизации без вестернизации», была применена и в других странах «незападного» мира. В целом типологически можно констатировать наличие сходства в содержании и характере общественных процессов периода «Мэйдзи иссин» в Японии и событиями исламской революцией в Иране 1978–79 гг., а также политикой «4–х модернизаций» в современном Китае. Во всех этих явлениях можно обнаружить в большей или меньшей степени черты «консервативной модернизации»: возврат к сакральным и духовным ценностям, к традиции, с одной стороны, и устремленность в будущее, технологический рывок, быстрые темпы социально–экономической модернизации – с другой.

В завершении хотелось бы указать на следующее. Проблема модернизации российского общества давно уже перестала быть узко теоретической, научной, и приобрела не только политиче-

ское, но и цивилизационное значение. Стала, по сути, вопросом выживания и сохранения страны. Двадцатилетняя эпоха социальных трансформаций сделала очевидным (во всяком случае, для основной массы властной и интеллектуальной элиты) невозможность и тупиковость либеральной модели модернизации в России. Кроме того, на наш взгляд, чем дальше идет время, тем все явственнее за политическим фасадом нашего государства проступают черты традиционного социального устройства, что в какой–то степени вполне естественно, поскольку традиция, представляющая собой многослойную культурную память народа, образует органическую почву социальной жизни неизбежно воспроизводящую саму себя. Одновременно можно зафиксировать, как вслед за этим процессом дискурс российской власти все больше сдвигается в сторону консервативно–патриотической идеологии. Современные реформы Кремля, при всей их неоднозначности, уже лишены антитрадиционалистского пафоса 90–х годов. В этих условиях, на наш взгляд, вновь приобретают жизненную актуальность вопросы модернизации и развития полуразрушенного и неэффективного государства, поиска новых социальных и политических механизмов, способных не только удержать страну от распада, но использовать всю силу и энергию традиционного общества.

Литература

[1] Патнэм Р. Чтобы демократия работала: Гражданские традиции в современной Италии. М. 1997.

[2] Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002.

[3] Костюк К.Н. Архаика и модернизм в российской культуре // http://www.rir.ru/socio/scipubl/sj/sj3–4–99.kost.htmtl.

[4] Ахиезер А.С. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема // Общественные науки и современность. 2001.№2.

[5] *Касьянова К.* К вопросу о русском национальном характере. М.: 1991.

[6] Федотова В. Российская история в зеркале модернизации // *Вопросы философии. 2009. № 12.*

[7] Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамика. Под. ред. А.Б. Гофмана. М.: Росспэн. 2008.

[8] См. например: Вишневский А.Г. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998.
[9] Молодяков В.Э. Консервативная революция в Японии: идеология и политика. М., 1999.
[10] Прокопьев А.А. «Мэйдзи иссин» как японский вариант консервативной революции // Традиционные общества: неизвестное прошлое: мат. V Междунар. науч.–практ. конф., 21–22 апреля 2009 г. – Челябинск, 2009.



Андрей Волошин

АРХЕОФУТУРИЗМ ПРОТИВ ПОСТМОДЕРНА

Возникновение археофутуризма



Термин «археофутуризм» первым ввел в использование современный французский мыслитель Гийом Фай. Одноименная книга на французском вышла в 1998 году и лишь недавно была переведена на английский.

Археофутуризм – умонастроение, согласно которому будущее опять обратится к ценностям предков.

Археофутуризм противостоит одновременно современности и консерватизму, ставя их на одну доску и считая современность архаичной, потому что ее идеалы и большие проекты испытали крах. Наука и техника, например, несовместимы с гуманитарными и эгалитарными ценностями современности. XXI столетие станет свидетелем вызовов, которые космополитическая западная буржуазная идеология считала похороненными: борьбы самобытных форм, религий и традиций; геополитических конфликтов; этнического вопроса, поднятого на мировой уровень и борьбой за ресурсы.

Рассмотрим также детальнее несколько геополитических идей и прогнозов Гийома Файя. Три последующих подзаголовка являются также названиями книг, написанных Гийомом Файем и изданных в разные годы.

Запад как упадок

«L'Occident comme déclin» 1984. Эта книга продолжает традицию критики и констатации упадка Запада. Фраза «Кому – Генон, кому – Ницше», наверное, лучше иллюстрирует позицию Гийома Файя, который считает что у каждой цивилизации свой путь, поэтому не стоит навязывать всем универсалистскую единую модель. В обществе недалекого будущего традиционные общества вполне смогут сосуществовать рядом с высокотехнологическими.

Колонизация Европы

«La Colonisation de l'Europe. Discours vrai sur l'immigration et l'Islam», 2000. После Второй Мировой Войны началась колонизация Западной Европы. Бывшие колонии теперь активно завоевывают метрополии. Кто-то видит в этом расплату за европейский империализм, кто-то – триумф демократии и мультикультурного общества, другие – огромную катастрофу. Количество нелегальных и легальных иммигрантов увеличивается с каждым днем, что в результате станет одной из главных причин распада Европейского Союза и хаоса в Европе.

Конвергенция катастроф

«La Convergence des catastrophes», 2004. Социальные, экономические, демографические, политические, экологические проблемы проявятся одновременно и эффектом синергии приведут к огромным катастрофам. Такие прогнозы в целом совпадают с прогнозами традиционалистов и с традиционными прогнозами истории, будь они линейны или цикличны. Нам решать, будет это Кали Юга, Апокалипсис или Рагнарек.

Священная роль Франции

Если локальные конфликты иммигрантов с коренным населением перерастут в гражданскую войну, то стоит предполо-

жить, что начнется она именно во Франции или Бельгии (где, кроме того, наличествуют сильные сепаратистские тенденции). Многие мыслители характеризовали Французскую революцию как ключевой момент в упадке Европы и традиционного общества. Жан Парвулеско придавал мистическое значение событиям 1968 года и в книге «Португальская служанка» также писал об особой роли Франции. Неудивительно, если именно во Франции начнется или крах европейской цивилизации, или ее возрождение.

Археофутуризм и АРФА

Когда я впервые услышал термин *археофутуризм*, я понял, что последние мои произведения являются археофутуристическими, потому именно это название я решил взять для создания нового стиля в искусстве и нашей Археофутуристической Ассоциации под названием АРФА.

ARFA – это в первую очередь метаполитическое и метафизическое объединение творческих людей. Сферы нашей деятельности и наших интересов – это не только литература, музыка, живопись, кино, аудио–визуальные проекты, но также наука, психология, философия, экономика, политика. Мы отрицаем *L'art pour l'art* (Искусство ради искусства). Искусство в нашем понимании является всеобъемлющим и трансцендентным. Общество (или лучшая его часть) вернется к Традиции, ценностям предков, но не в архаичном понимании прошлого, а в будущем стиля последних фильмов фантастики. Сферы искусства, политики, экономики, науки часто пересекаются между собою. Археофутуризм не должен видеть для себя границы в самореализации. Вне зависимости от дальнейшего успеха или неуспеха АРФЫ, археофутуризм будет развиваться во всех точках Земли. Центры археофутуристов и отдельные археофутуристы могут даже не знать о существовании друг друга. А мы будем работать над тем, чтобы Киев стал одним из основных центров археофутуризма.

Против Афры и Трех «Де»

Если прочитать АРФА справа налево – то выйдет АФРА. И в действительности «Афра» и есть то, что происходит в современном искусстве, в шоу–бизнесе: африканизация, суб–культуры и смешение народных культур. А если смешать краски какого–либо цвета с черной, останется только черный цвет. Сейчас в Постмодерне множится гигантская безликая Афра. Тотальный черный квадрат для социума. Черный квадрат, который в то же время и экран телевизора, и гроб.

Археофутуризм в своей деструктивной работе решительно выступает против трех «ДЕ»: декаданса, дегенерации и дебилизации, которые господствуют в современном обществе, мыслях и поступках людей, в политике, на улицах и в интернете. Эти Три «ДЕ» и есть отличное определение Постмодерна, его квинтэссенция. Дебилизация – психическое и духовное вырождение, дегенерация – физическое, а декаданс – это сумерки, в которых всем плохо видно, кроме тех, кто имеет огонь или осветительные приборы. Три «ДЕ» также является трехмерным измерением, 3D, новым миром для общества спектакля.

Соответственно мы не хотим видеть декадантов, дегенератов и дебилов во главе творческих или любых других организаций, которые диктуют моду. Не стоит это связывать с экономическим развитием, но в Украине данные процессы развиты намного меньше, чем в США и Западной Европе, где они уже стали нормой жизни. Но для того, чтобы эти болезни не распространились по Украине, должно быть много хорошего украинского творчества нового образца. Классика – это замечательно, но мы не живем в прошлом, к тому же, учитывая тяжелое прошлое украинцев, – сакрализация трагических моментов истории не пойдет на пользу. Нужно имперское пробуждение новых творческих сил. Это и одна из задач АРФЫ. Мы должны остановить постмодернистский декаданс.

Валентин Гайдай

КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ВОПРОС ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ЭЛИТЫ



Вопрос о Консервативной Революции (КР) с неизбежностью поднимает вопрос об элите. Ведь в случае консервативно–революционного мировоззрения элитаризм и иерархичность неизбежны. Проблема состоит в том, что КР происходит в ситуации существенного разрыва с нормальным традиционным порядком вещей. Если в случае с консервативной реставрацией достаточно, образно говоря, сделать один шаг назад, восстановив традиционные институты, живой контакт с которыми до сих пор не утрачен, то в случае КР такое невозможно (в силу принципиально другого масштаба отклонения от традиционного порядка). Особое значение это имеет в случае вопроса о преемственности элиты.

В традиционном обществе элита носит преимущественно родовой характер. Элитарий традиционного общества создается в результате сложного сочетания кровной преемственности, воспитания, сложной системы традиционных ритуалов, имеющих реальное оперативное значение. Кроме того, элита пополняется отдельными представителями иных социальных групп, доказавших свое достоинство быть причисленными к элите.

Впрочем, такие случаи скорее исключение, что подтверждает правило. Первоначально идея пополнения элиты представителями низших социальных слоев вообще отсутствовала в принципе, по–видимому, в силу ее глубокого противоречия фундаментальным представлениям о космическом порядке и социальном устройстве как его отображении. Ярчайшим примером такого подхода является ведическое учение о варнах.

В гимне Ригведы четыре варны производятся в нисходящем порядке из тела Первочеловека–Пуруши: жрецы – из его уст, воины – из рук, вайшьи – из бедер и слуги–шудры – из ног. Употребление самого слова «варны» в значении социальных общностей относится к несколько более поздней группе текстов, но именно трактовка ведийского гимна о Пуруше, по которой иерархия этих общностей имеет космогоническое происхождение, стала определяющей для брахманистской идеологии. Она воспроизводится во многих текстах и является базовой для иерархизации общества в текстах дхармасутр и дхармашастр, в том числе в наиболее авторитетной среди последних *Манавадхармашастре* (Законы Ману), где Пурушу как «субстрата» варновых делений замещает Брахма. Меньший, но также достаточный авторитет имела другая мифологема, согласно которой в «Золотой век» все люди были брахманами, а затем, по мере их деградации, постепенно появились три остальные варны.

Брахманистская концепция варн может быть сведена к трем основным пунктам: 1) только члены первых трех варн могут проходить обряд инициации (упанаяна), допускающий их к изучению Вед и, соответственно, закона Дхармы, и делающий их «дваждырожденными» (рожденными духовно); 2) каждая варна имеет круг дозволенных занятий (для брахманов – изучение священных текстов, обучение им других, совершение жертвоприношения для себя и для других, раздача и получение даров; для кшатриев – охрана подданных, раздача милостыни, жертвоприношения, изучение Вед; для вайшьев – выпас скота, торговля, ростовщичество, земледелие, изучение Вед, жерт-

воприношения; для шудр – только послушное служение трем высшим «сословиям»), и законным является только нарушение этого круга обязанностей в условиях нужды; 3) члены всех варн должны следовать эндогамии, смешанные браки являются причинами деградации всего общества. Все четыре варны обязаны следовать общей Дхарме – добродетелям непричинения вреда, правдивости, честности, целомудрия и самообуздания. Кроме четырех варн существуют вневарновые (варварские и иноземные) племена, представители которых не могут рассматриваться как полноценные люди, и на которых не распространяются законы Дхармы, ибо они не ведут свое происхождение от Брахмы. Современный философ–традиционалист А.Г.Дугин определяет варно – кастовую систему как *онтократию*: «Поскольку кастовые принципы общественного устройства являются социальным воплощением бытийных, онтологических, принципов, попыткой их фиксации, такую систему можно назвать «онтократией».

Онтократия, с точки зрения кастовых принципов, означает, что человек рождается в той или иной касте, связанной с онтологическим началом не по исторической случайности, а согласно «духовной предопределенности». Так проявляет себя через природу личностной, индивидуальной души более высокая надличностная, бессмертная духовная инстанция. С точки зрения традиционного сознания, здесь нет никакой «несправедливости». Если добавить к этому учение о *трансмиграции**, *метемпсихозе**, т.е. признание возможности последующего перевоплощения в других кастах, снимающих некоторую безысходность этой концепции, то легко можно понять психологию «низших каст» – почему «неэлита» мирится с существованием элиты, почему она признает содержательную сторону элитоцентризма и с ним солидарна.

На этом принципе основывается в традиционном обществе почитание царя. В Древней Руси бытие царя, «жизнь за царя» –

высшего центра элиты – была оправданием существования всех русских людей: и знатных бояр и простых холопов» (3) (с.299).

Принципиально другая ситуация складывается позже в сословном обществе. А.Г.Дугин характеризует эти изменения следующим образом: «В сословном обществе концепция «элиты» меняет значение. Если в кастовом обществе под «элитарностью», «избранностью» понималась врожденная наделенность внутренней природой, приближенной к божественной, «родственной» божеству (и это не требовало от человека индивидуальных усилий), то в сословном обществе «избранничество» приобретало иной, более драматический характер, – «избрать» человека в высшие сословия мог либо жрец, либо вождь, либо общее мнение народа, племени, общества, либо, наконец, прямое вмешательство божества. Во всех случаях мы имеем дело с вторжением в природу вещей какой–то особой силы, которая оценивает – так или иначе – поступки, действия, жесты человека. Meritus, «заслуга» – это не данность, как в онтократии, но плод усилий, действий, результат активности. В сословном обществе всегда имеется объяснение причины принадлежности человека к высшей касте: либо личные заслуги, либо заслуги предков, либо что–то еще».

Точно так же избрание осуществляется и в отношении первых лиц иерархий: царей на царство помазует священник, королей избирают князья, патриархов и митрополитов избирают епископы, в определенных случаях учитывается и мнение народа.

В *меритократии* – по сравнению с онтократией – меняется само представление о сущности «элиты». Собственно, сам термин «элита» строго соответствует именно сословному принципу, а к кастовому обществу он приложим лишь в силу аналогии, так как «онтократия» не зависит от жеста избранничества». (3) (с.302–303)

В случае если нарушение естественного традиционного порядка произошло относительно недавно, вполне естественным

представляется простое возвращение представителей традиционной элиты на свое место. Приблизительно по такому сценарию происходили консервативно–реставрационные процессы в Англии, после английской буржуазной революции и во Франции после «великой французской революции».

Ситуация принципиально осложняется, в случае если упадок естественного традиционного порядка произошел в более–менее отдаленном прошлом. В такой ситуации возвращение представителей традиционной элиты является практически невозможным. Это порождает идею создания новой аристократии – принципиально новой элиты, сформированной на основании нового человеческого материала. Как правило, основой для отбора является радикальный экзистенциальный опыт (например, война). Ярким представителем такого подхода к решению проблемы элиты был Э. Юнгер. Несмотря на привлекательность подобной модели, существует серьезная угроза того, что новая аристократия, лишенная традиционных основ своей элитарной идентичности, быстро деградирует, не сумев полноценно самовоспроизвестись.

Существует и третий, компромиссный вариант решения проблемы. Это создание новой аристократии в сочетании с целенаправленным вовлечением в нее представителей традиционной знати. Примером такого рода может являться политика императора французов Наполеона I, направленная на создание имперской аристократии. Нобилитируя способных выходцев из офицерства и бюрократии, он одновременно целенаправленно вовлекал в состав имперской знати уцелевших либо вернувшихся из иммиграции дворян. Кроме того, существенным элементом его политики была организация браков между представителями старой и новой знати. Схожим образом действовал Генрих Гиммлер, пытавшийся создать новую аристократию на базе Ордена СС. Юлиус Эвола, в целом прохладно относившийся к национал–социализму, приводит впечатляющий список германских аристократических родов, вовлеченных в деятельность

Ордена СС в своей работе «Фашизм: критика справа»: «Князь Вальдек–Пирмонт вступил в СС в 1929 г., в 1933 г. членами СС стали князья Мекленбург, Гогенцоллерн–Зигмаринген, Липпе–Вистерфельд и многие другие. Князь Филлип д'Ассия был личным другом Гиммлера. Кроме того, СС поддерживали тесные отношения с берлинским Herrenklub («клубом господ»), а Гиммлера пригласили выступить в Deutsche Adelsgenossenschaft («Союз немецкого дворянства»), что также свидетельствовало о сближении этой важнейшей организации Третьего Рейха с немецкой знатью. Более сдержанными были отношения с армией, Reichswehr, что было вызвано не столько идейными разногласиями, сколько вопросами престижа. Эта проблема возникла после того, как в СС появились военные подразделения, а чуть позже самые настоящие дивизии, получившие название Waffen–SS. Тем не менее именно Пауль Хауссер, покинувший армию, чтобы встать в ряды борцов «консервативной революции» и вступивший в 1935 г. в «Стальной шлем» Зельдте, реорганизовал академию СС, а затем возглавил кадетскую школу СС в Вельфеншлоссе в Брауншвайге»(4) (с.412).

Восточнославянская история знает схожий пример воссоздания элиты. Речь идет об украинской казачьей аристократии 17–18 веков, позднее влившейся в состав общеимперского нобилитета. Украинская казачья элита формировалась в условиях массовой полонизации и окатоличивания традиционной украинской знати. Тем не менее определенное количество аристократов, сохранивших православное вероисповедание и украинскую идентичность, сыграли важную роль в воссоздании национальной элиты. Минимум 15% украинского нобилитета 18 столетия обладало предками, имевшими дворянское достоинство еще до восстания Б.Хмельницкого.

Таким образом, предпочтительным вариантом воссоздания традиционной элиты в странах постсоветского пространства является – с одной стороны – жесткий отбор среди способных молодых людей, прошедших горнило КР, с другой – создание

системы образования и подготовки представителей элиты, и с третьей – целенаправленные поиски людей, ведущих происхождение от традиционной знати с целью их инкорпорации в состав новой аристократии. Таким образом будет найден разумный баланс между меритократическим отбором и традиционной преемственностью.

Примечания

(1) Генон Рене. Кризис современного мира / Рене Генон. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
(2) Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій; Дух нашої давнини. – К.: МАУП, 2005. – 568 с.
(3) Дугин А.Г. Философия политики. – М., Арктогея, 2004 – 616 с.
(4) Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа / Юлиус Эвола; пер. с исп. В.В. Ванюшкиной. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 445 с.
(5) Эвола Ю. Лук и булава. Пер. с исп. В.В. Ванюшкиной. – Санкт–Петербург.: «Владимир Даль». 2009. 382 с.
(6) Эвола Ю. Метафизика войны / Пер. с англ. – Тамбов, 2008. – 168 с.
(7) Эвола Ю. Мистерия Грааля (электронный ресурс). Пер. с итал. А. Дугина. Режим доступа: http://www.arctogaia.com/public/evol–graal.htm
(8) Эвола Ю. Восстание против современного мира (электронный ресурс). Пер. В.В. Ванюшкиной. Режим доступа: http://nationalism.org/vvv/evola–rivolta.htm
(9) Юнгер Э. Ривароль. (электронный ресурс). Режим доступа: http://www.juenger.ru/text/490204b389958
(10) Фігурний Ю.С. Історичні витоки українського лицарства: Нариси про зародження і розвиток козацької традиційної культури та національне військове мистецтво в українському вимірі. – К.: Видавничий дім «Стилос», 2004. – 308 с.
(11) Однороженко О. Українська (руська) еліта доби Середньовіччя і раннього Модерну: структура та влада. – К.: Темпора, 2011. – 422 с.; іл.

Анастасия Торопова

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СИМВОЛИКИ ГОРИЗОНТАЛЬНЫХ И ВЕРТИКАЛЬНЫХ НИТЕЙ В МЕТАФИЗИКЕ РЕНЕ ГЕНОНА

Традиционализм сохраняет и опирается на то главное, необходимое для жизни и практически утраченное современным миром – на целостность. В связи с этим творчество Рене Генона, как одного из наиболее последовательных и ярких представителей традиционализма, кажется мне крайне значимым (особенно в то больное время, в которое мы живем). С помощью его острой и заслуженной критики парадигмы Модерна мы можем занять такую точку, такую позицию, с которой возможно проблематизировать современное нам пространство и время, обнаружить в нем искажения, и попытаться их исправить.

Мне кажется интересной символика ткачества, к которой постоянно обращается в своих текстах Генон, поскольку она олицетворяет собой акт космогонического творения. Я не зря выбрала этот сюжет, так как именно он поможет нам заострить проблему «слепоты» современного человека.

Поскольку символика ткачества – это довольно классический распространенный сюжет для большинства традиционных обществ (здесь можно вспомнить богов создателей – кельтского бога Огмия, бога «связывателя», скандинавского Одина или индийского бога Варуну; космогонический акт символизируется процессом ткачества; сама Вселенная в определенных традициях представлена как книга, что образована совокупностью сутр, подобно тому, как ткань образуется переплетением нитей).

Космический символизм ткачества включает в себя нити горизонтальные и вертикальные: вертикальные – основа ткани, та линия мироздания, которая соединяет все уровни существования, вертикальная нить олицетворяет качественную сущность вещей, неизменность и постоянство. Горизонтальная нить выражает количественную сторону вещей, это линия, на которой разворачивается определенная ступень экзистенции.

Символика нитей довольно богата и сложна, и у меня нет ни возможности, ни намерения вдаваться в подробные рассуждения, касающиеся практически неисчерпаемого содержания архетипики ткачества. Важно обратить внимание на следующее: функциональность символа нитей я усматриваю здесь в обнаружении той топики, посредством которой возможно концептуализировать проблему отчужденности современного индивида, а эта проблема тесно связана с иной, менее очевидной – проблемой неразличения, так называемой ментальной «слепотой». Что я подразумеваю под этим концептом? Объяснение простое: отсутствие опыта и навыков концептуального отличия одних вещей от других, неумение увидеть качественное отличие первого от второго.

Рене Генон предупреждал о подобной опасности, говоря, что можно впасть в заблуждение по поводу трактовки символа нити, полагая, что данный символ имеет амбивалентное значение. С одной стороны, это верная трактовка: нить в собственном смысле этого слова может выступать и в качестве пут – того, что ограничивает и сковывает человека, и в качестве связей – того, что соединяет, тем самым встраивая человека в определенный порядок. Возможная трактовка нитей как пут допустима с позиций личной установки: усматривание себя «связанным» определенными условиями существования, случайно заброшенным в данную среду.

Но если обратиться к универсальному значению образа нитей, его трактовка окажется в точности противоположной: нити становятся средством, с помощью которого существо может

действительно соединиться со своим Первоначалом, и подъем по вертикальной нити олицетворяет собой процесс возвращения к нему. Здесь показательна иллюстрация марионетки, которую приводит Генон: марионетка – это индивидуальное существо, кукольник – тот, кто заставляет ее двигаться; без этой нити марионетка оставалась бы неподвижной, пустой: ведь именно нити вдыхают в нее жизнь и позволяют совершать действия.

Я предлагаю для рассмотрение гипотезу о существовании трехслойной модели жизненного мира: первый слой включает обыденное сознание, второй – сознание, воспринимающее нити как оковы, третий – сознание, видящее в нитях не путы, а связи, которые соединяют горизонтальные уровни бытия с вертикальными.

В традиционных обществах естественным образом наличествует третий вид онтологии благодаря строгой размеченности поля реальности – архетипика ткачества вписывается в экзистенцию людей традиционной парадигмы.

Что касается современного общества, то в нем транслируются ценности, имеющие гедонистическую направленность, – они заточены на удовлетворение телесных потребностей, перенасыщение тела, на физическое и эмоциональное обжорство. И действительно, как я уже отметила, на первый взгляд кажется очевидной мысль, что нити – это путы, оковы, которые ограничивают и связывают. Ведь по современным представлениям независимый человек – это тот, кто ничем не связан. Человек вроде бы должен развязываться от всего того, что посягает на его свободу. Разве свободный человек – это не тот, кто получает то, что хочет? Реализацию собственных хотений вполне можно принять за свободу. Но это огромное заблуждение современного общества, которое свидетельствует о спутанности сознания, хотя интуиции языка нам подсказывают негативные коннотации, что на деле человек развязанный – это человек развязный. Потакание личным прихотям и перманентное стремление к удовольствиям – свидетельство спутанного сознания, зацикленное

на себе и считающее свою позицию безусловно истинной, а это приводит к отчуждению, в котором собственные страсти и иррациональные стремления начинают подчинять себе самого человека.



Возможна ли сегодня радикальная смена онтологической модели реальности? В качестве гипотезы можно предположить, что таким рычагом для смены режима мировосприятия является акт мышления.

С чего начинается акт мышления? Он возникает с обнаружения некоего противоречия, с понимания, что собственная жизнь основана на антиномиях: человек стремится к максимальному удовольствию, но полное удовлетворение ведет к скуке и бессмысленности. Реальность действует по иным законам, чем мечты и ожидания людей масс.

Если человек воспринимает свое тело за собственные границы (а эти границы непреодолимы), то у него логически возникает вывод о том, что все внешнее не–Я, как чужое, Другое, является врагом; внешнее не может расширить мои границы, но оно может их разрушить. Здесь вскрывается вторая антиномия: при осознании первой антиномии оказывается невозможно жить, как прежде, в скуке либо неудовлетворении собственных желаний (а человек на данном этапе знает лишь этот единственный вариант существования), поэтому возникает естественная необходимость ответа извне, но ведь все внешнее рассматривается как враждебное. Именно данная критическая ситуация позволяет активизировать мышление, так как требуется выход из этого

болезненного состояния «зависания». Здесь кажется правомерным следующий вопрос: кто этот Другой, который знает ответ?

Надо отметить, что активизация мышления – это событие, приводящее к ослаблению горизонтальных нитей и обнаружению и усилению связи с вертикальными. Мышление как таковое уже является Другим по отношению к себе, и в то же время это инструмент распутывания: человек уже обращается не к собственным телесным запросам, но задает вопрос самому себе как носителю мышления – и с этого начинается процесс распутывания, и возникает возможность выйти на второй слой модели жизненного мира.

На втором этаже мы видим следующую картину. Здесь человеческое сознание обнаруживает наличие внешней силы, в принятой нами топике, нитей. Но возникает иного рода спутанность сознания: обнаруживаются и горизонтальные, и вертикальные нити, но пока отсутствуют и опыт, и навыки их качественной оценки. На данном этапе рождается тип постмодернистского человека, ядром личности является идея децентрации, отсутствие либо отказ от иерархии, структуры.

Третий уровень становится доступным при осознании наличия нитей: человеческое сознание способно к различению горизонтальных и вертикальных нитей. Так или иначе, человек может обрывать нити, за исключением одной – золотой, которая, по Платону, связана с головой. Это обстоятельство может привести к ошибочному мнению, что человек – всего лишь марионетка, не способная проявить акт свободы. Так ли это? Есть ли такое пространство, в котором человек может действовать свободно? Такой областью является акт мышления о мышлении.

Мышление как таковое детерминировано личными пресуппозициями субъекта. Процесс мышления о мышлении представляется как высший акт свободы человека: мышление перед лицом ничто предельно критично, поскольку оно теперь лишено опоры, и здесь данный акт вскрывает собственные пре-

зумпции, работает со своими утверждениями, выявляя причину возникновения собственных высказываний; тем самым субъект мышления освобождается от их влияния, от страстей и аффектов, что ослабляет горизонтальные нити (которые в данном контексте можно рассматривать как плоскость, отвечающую за количество, тленную материю, непостоянство среды) и делает человека поистине свободным. Таким образом, именно чистый акт мышления для современного человека может стать актом выхода к осознанию своего места в мире, но при условии наличия универсальной разметки реальности, которую задает нам Рене Генон, используя древнейшую символику ткачества, репрезентирующую структуру Космоса.

Вячеслав Павлов

Ф.И. ТЮТЧЕВ О ТРАДИЦИИ, РЕВОЛЮЦИИ И РОССИИ

Ф.И. Тютчев (1803 – 1873) хорошо известен нам как великий поэт – автор любовной и философской лирики. Менее известно, что он много лет служил в Министерстве Иностранных Дел: при Николае I – в посольствах в Мюнхене и Турине, а при Александре II – в Петербурге. Тютчев был глубоким мыслителем, одним из лучших в России специалистов по европейской политике. В опубликованных им в парижской и германской прессе статьях, в неоконченном трактате «Россия и Запад», частной переписке мы можем видеть стратегический анализ судеб России и западной цивилизации в рамках дилеммы Традиции и Революции.

По мнению мыслителя, разрыв Папства в 1054 г. с истинным восточным Христианством, узурпация католическим Римом светской власти нарушили гармонию Веры и Государства («Богу – Богово, кесарю – кесарево»), исказили истину Нового Завета. Такое положение вещей закономерно привело к Реформации и Революции. Протестантизм, отрицая жесткую иерархию Ватикана, провозгласил отказ от Св. Предания и традиций Церкви, объявил о ненужности посредников между верующим и Богом. Логическим продолжением изменения европейского массового сознания стало отрицание монархий («Старого порядка» феодальной Европы), проявившееся в Английской и Французской Революциях. На смену королевствам пришло национальное государство. Но и оно будет лишь вехой на пути дальнейших глобальных трансформаций. Этот процесс сопро-

вождается распространением атеизма, индивидуализма, эгоизма и потерей Европой христианской идентичности.

Единственной альтернативой, с точки зрения Тютчева, тенденции духовного вырождения Запада является Россия – и как политический гарант европейской стабильности, защитник элит от красного демона Революции, и как хранитель евангельских истин, незамутненных своеволием Понтифика (порок католицизма) или духовной ограниченностью обывателя (порок протестантизма). Мыслитель, борясь с европоцентризмом западного сознания, вводит термины «Другая Европа» и «Другая Россия». В первом случае подразумевается, что Православная Империя может предложить миру иную, отличную от западной, версию мирового развития; вариант модернизации, основанный на совершенно другом, но от этого не менее законном видении мира. Во втором – что Восточная Европа, подконтрольная в тот период Османской и Австрийской империям – естественное продолжение России в западном направлении. Петербургская империя середины XIX века – лишь предтеча России будущего, в этом ее главное предназначение.

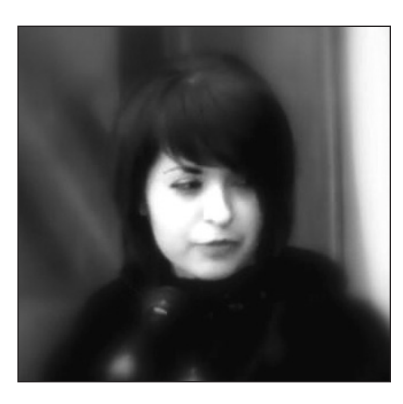
Стоит отметить, что Тютчев не считал Революцию чем–то абсолютно враждебным России. Скорее, она была фактором нестабильности, который позволял Петербургу влиять на Запад либо внутренне ослаблял этот Запад, разрушал его изнутри, если романо–германская Европа объединялась против России. Отношение к политической публицистике поэта и дипломата за последние 150 лет неоднократно менялось. В середине XIX столетия политико–философские статьи Тютчева были хорошо известны за границей и малодоступны на Родине мыслителя. Позже, с 1890–х годов, эти статьи стали востребованы для отечественного интеллектуального сообщества. В советские годы историософские воззрения и геополитические проекты Тютчева воспринимались исследователями как заблуждения монархиста. И только сейчас можно осознать правоту и актуальность многих идей мыслителя. Не случайно биография поэта, напи-

санная В.В. Кожиновым, была названа «Пророк в своем Отечестве». Тютчев был близок к славянофилам, многие его тезисы позже повторил Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев заимствовал у автора «России и Запада» ряд положений; наконец, для евразийцев Тютчев стал автором, во многом предсказавшим события бурного XX века (достаточно сравнить работы Г.В. Вернадского по истории России, изданные в 1940–50 гг., и образ «Другой России» у Ф.И. Тютчева). В прошлом, в XX веке, наша страна, пройдя через революцию и гражданскую войну, радикально изменившись внешне, противостояла Западу, призвав себе на помощь Революцию, совершила модернизацию по альтернативной модели, создала в Восточной Европе пояс союзников («Другую Россию») и претендовала на глобальное лидерство. Анализ теоретических проектов Тютчева, сформулированных в эпоху пара и железа, и практики мировой политики в эпоху электричества, радио, атома и спутников, может быть полезным сейчас, в XXI веке, для лучшего понимания планетарных трансформаций и места в них современной России.

Натэлла Сперанская

ТЕУРГИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА НЕРАСТВОРИМОСТИ

Воля к власти и сакральная теомахия в контексте герметической традиции



Объектом изучения Юлиуса Эволы была герметико-алхимическая традиция. Как всегда подчеркивали ее адепты, цель сего тайного искусства должна оставаться сокрытой. Буквальное и поверхностное понимание текстов герметических философов приводит любопытствующего «суфлера» в лабиринт, из которого нет и не может быть выхода. В труде «Герметическая традиция» Эвола останавливается на одном из важнейших символов – *дереве*, среди прочих толкований указывая на его трактовку как персонификации Божественной Женщины. Слово *шакти*, означающее «супругу» бога, также имеет значение «мощи, силы» (санскр. śakti), на основе чего Эвола заключает, что падение ангелов, титанов (*Книга Варуха*), известное нам по библейским сказаниям, было результатом *непреодолимого влечения к силе*, к могуществу. Волей к власти, которая оказалась выше их способности данную власть удержать. Завоевание божественной силы может иметь

две возможности: 1) действительное завоевание этой силы героем, 2) сокрушительное падение, влекущее за собой проклятье. Иными словами, есть «триумфаторы, прошедшие испытание, и есть те, кому отказывает отвага, и кто терпит поражение, испытав смертельное воздействие той самой силы, которую они надеялись завоевать», как пишет Эвола. Предлагаем вам обратить внимание на тот факт, что на ранних этрусских саркофагах изображались две фигуры, а именно обнимающиеся мужчина и женщина. В руке мужчины, как правило, находилась патера (сосуд с напитком бессмертия), в руке женщины – зеркало. Важно отметить, что фигуры изображались парно, не смотря на то, что захоронение было одиночным. Женщина, вернее, женское божество, сопровождала душу усопшего в его путешествии в загробный мир. Прежде чем душа покойного заключала брак с богиней, она *вступала с ней с борьбу.* То есть борьба с женским божеством была ритуальной, предшествующей браку души с богиней. Подобный мотив мы встречаем в поединке Пелея с морской богиней Фетидой. Небезынтересно и то, что, согласно воззрениям этрусков, после смерти душа мужчины должна была превратиться в женское божество.

Однако загробный путь мужчин и женщин значительно отличался. Так, мужской путь представлял собой следующие этапы: сакральный брак, превращение мужской души в богиню, в женщину, «рождающую его новую божественную сущность». Путь женщины был иным: он подразумевал собой «бросок», «прыжок» в *протоокеан*, где душа должна была очиститься и преобразиться как «рождающая богиня». Когда Дмитрий Мережковский описывал *мистерию четырнадцати*(1)*,* он упоминал, что никто не знает, *что делала Исида над телом Осириса,* дабы воскресить супруга и зачать от него Гора. В буддийской иконографии (например, в «Рождении Будды») Майя, мать Будды, находится под деревом, держась за него рукой. Древнеегипетская богиня Исида нередко изображалась в кроне дерева.

Три норны в скандинавской мифологии живут у корней Иггдрасиля.

Arbor inversa(2) мы можем рассматривать как символ процесса Πρόοδος (proodos), исхождения, эманации. Но также как символ нисхождения богов в материальный мир, как падение ангелов. И, безусловно, это символ человека. Корни его в небесах, рождение свое он получает на земле. Укорененный в вечности, человек падает во время. Это смутное предчувствие выражено в стихотворении Хуана Рамона Хименеса:

Я знаю, наверно,–
я вечности древо
и кровью моею
накормлены звезды,
а птицы в листве –
мои сны и мечты.
И если паду я,
подрубленный смертью,–
обрушится небо.

Обретение божественной силы всегда сопряжено с битвой, испытанием, вызовом. И в жертве бога Одина, и в дерзком ослушании Адама мы видим стремление к могуществу, силе и мудрости. *«И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно»*(3). Став как боги, знающие добро и зло, первые люди могли обрести бессмертие, но лишь при одном условии – вступив в битву с Господом. Проклятие стало их уделом, ибо вызов не был брошен, и вместо взятия царствия божия силой, Адам и Ева были изгнаны из рая, облачившись в кожаные одежды смерти. В «Герметической традиции» Эвола пишет о построении второго «Древа Жизни» и «жестокой битве», целью которой является доступ к «центру Дерева, растущего посреди земного

рая». В этом контексте отношение к богам должно быть переосмыслено: не молитвы и воззвания с просьбами о милости, но решительное вступление в битву, *сакральная теомахия*. Эвола отмечает, что «герметическое искусство состоит в методе принуждения, применяемом к духовным силам сверхъестественным образом…»; обращаясь к трудам Порфирия и Агриппы, он говорит о ритуальном действии, что подразумевало завлечение божества посредством молитвы, одержание победы над ним и принуждение его к проявлению.

Ницше, называвший себя «Распятым» и «Дионисом», Ницше, откровенно признававший, что он есть «бог, нарисовавший сам на себя карикатуру», также бросал богу вызов. В черновиках 1880–х гг. Ницше часто возвращается к теме *превращения дьявола в бога*. Этот процесс он называл степенью жестокости, ибо в нем ясно усматривается элемент героического – «стремление к абсолютной гибели в своей противоположности». Откровенное заявление: *«Я advocates diabolic и обвинитель бога»*, не менее откровенные слова о том, что ему известен *«дьявол и его перспективы в отношении бога».* Наконец, появляется совсем загадочная заметка: *«Бог убил бога»,* что заставляет вспомнить сомнения Алистера Кроули («Кто богом был из них двоих?») Будучи убежденным в том, что добро произошло от зла, Ницше размышлял над тем, в какой степени *каждый вновь созданный бог создает себе дьявола,* допуская примечательную оговорку «и вовсе не того, из которого произошел». Заставляет задуматься и следующая запись философа: *«Жизнь человека героического содержит сокращенную историю демонологии многих поколений. Он переживает состояния еретика, ведьмы, прорицателя, скептика, слабого, верующего и побежденного».* Ницше полагал, что человек не должен застывать в одном состоянии, против этой бытийной статуарности он ставил «периодичность», т.е. движение, текучесть, способность переходить из одного состояния в другое. Человек героического типа именно таков. Теомания(4) была присуща и поэту Жерару де Нервалю,

писавшему во второй части «Аврелии» о своем подобии богу. Ю.Стефанов полагал, что Нерваль уподоблял себя Одину, принесшему себя в жертву себе же на мировом древе Иггдрасиль. Высока плата за взгляд в бездну, за диалог с ее необозримыми темными глубинами. Битва Фридриха Ницше привела его к безумию, битва Нерваля – к синеве иных начал(5).

Бессмертие человека неугодно Богу, об этом знали все алхимики. При первом взгляде можно заключить, что человек находится в весьма невыгодном положении, однако, вспомним слова древних об его превосходстве над ангелами и подвергнем сомнению наше поспешное заключение. Человек, являясь траектом(6), подобно канату, натянутым между божественным и земным, превосходит ангелов тем, что душа его «видит гораздо более глубоко, чем ангелы, ибо ей доступно и небесное, и инфернальное», как пишет Беме. В этом заключается величайшая опасность, в которой находится человек. Можно вспомнить завет Ницше: *«Живи опасно»,* - и тут же добавить: *«Умри вовремя».*

Переходя к теме «источника имманентности», что пребывает в человеке и заключает в себе все возможности, Эвола приводит цитаты из «Изумрудной Скрижали», «Герметического Корпуса», текста Останеса о Камне, что следует искать внутри. «Делание пребывает с вами и в вас: как только вы обнаружите его в себе, там, где оно находится, вы станете его обладателем навсегда», – сказано в «Семи главах Гермеса». И, верно, если бы мудрецы назвали эту вещь своим именем, реакцией людей невежественных был бы смех, ибо фраза «Вам нужно найти лишь себя», кажется большинству еще менее важной, чем «Познай себя самого». Камень (в данном случае: философский камень, который не нужно путать с черным камнем как символом человеческого тела) есть то, что в иранском суфизме известно как «*световой человек*», phos , находящийся в плену человека земного. Иными словами, он сопрягается с *дьявольской тьмой*, с ветхим и смертным Адамом. Но свет не знает смерти, ибо он не есть субстанция.

Ишракизм. Третий путь «рассветной» теософии

Касаясь проблемы бессмертия, Эвола в «Герметической традиции» говорит о некоем нетленном и не субстанциональном, в отличие от тела, элементе. Мы можем обратиться к *философии озарения*, в сердце которой лежит мысль о светоносности мира. Фундаментальные принципы ишракистской философии основаны на интуиции (*хадс*), которая тождественна *интеллектуальной интуиции* Рене Генона. Согласно Сухраварди, мир не субстанциален, а светоносен. Тело же, являясь не чем иным, как субстанцией, определяется как *барзах,* или *преграда.* Когда свет покидает тело, преграда становится темной, являя всю мрачность своей субстанции. Любая преграда – это мрачная субстанция, и тело, как одна из них, – не порождение света, но некая «задержка», препятствие для созерцания света. Подобное утверждение бросает вызов 15 вековой философской традиции.

В исламских первоисточниках можно встретить и другое значение слова «барзах». Оно обозначает место, где находятся души умерших до Судного дня. По мусульманским поверьям, после захоронения умершего ему являются два Ангела (черно–синего цвета) – Муннар и Нанир, которые спрашивают: «Что ты говорил о Мухаммаде?», проверяя силу и истинность его веры. Допроса Ангелов избегают только дети, Пророки и шахиды. Неверующие подвергаются суровому наказанию – «сжиманию могилой» или ударом железным молотом между ушей, ибо «кто отказывается от Веры, тот будет мучиться в могиле». Но «Пророки живы в своих могилах и совершают там Молитвы». Барзах – аналог чистилища.

Промежуточный мир, *mundus imaginalis* (алам аль–митхаль) в мусульманской философии также известен *как «мир Подобия»* или *«Перешеек»* (барзах). Он – связующее звено между материальным сущим и сущим, абсолютно отделенным от материи.

«Алам аль–митхаль несет тройственную функцию, – пишет Анри Корбен, – через него совершается воскресение, т.к. имен-

но в нем сосредоточены «субтильные тела»; с его помощью обретают подлинность прозрения пророков и все визионерские опыты; следовательно, выполняется тавиль, толкование, возводящее данные коранического Откровения к их духовному истоку. Без него они будут лишь аллегорией. В этом промежуточном мире разрешается конфликт между философией и богословием, знанием и догадкой, символом и историей. Нет нужды более выбирать между спекулятивной диктатурой философии и авторитарным господством богословия. «Рассветная» теософия открывает третий путь».

В «Эннеадах» Плотина утверждается, чт*о* в сверхчувственном мире нет никаких преград к тому, чтоб созерцать Единое. Единое, представленное как Свет. Ед*и*ное=Созерцае*м*ое. Ένωσις, соединение или созерцание как высший этап восхождени*я*, возврата к Единому (эпистрофе), подразумевает у*ст*ранение вся*к*ого *р*азделения, двойственности. Созерцающий сливается с тем, что он созерцает. Кто есть созерцающий? Не человеческое существо, но ψυχή или νους. Тело, напомним, есть «преграда». Созерцая Единое, Душа (Психе) или Ум (Нус) становится Светом. Этот свет созерцали Апостолы и Пророки. Воссоединение со светом и, как следствие, претворение в него, являлось целью теургии. Поскольку подобное тяготеет к подобному, светоносное, «осветленное» восходит к Единому, к стихии Света, полностью с ним отождествляясь. Вспомним инициатическую формулу Школы Сухраварди «Ана–ль Шамс» («Я – Солнце!»). Как пишет Анри Корбен: «Истина всякого объективного знания приводит к тождеству познаваемого объекта и познающего субъекта. Это справедливо для всех световых существ всех миров и промежуточных миров: с помощью акта самопознания они становятся понятными друг другу. То же самое справедливо и по отношению к человеческой душе в той мере, в какой она освобождается из Мрака «западного изгнания», т.е. из материального подлунного мира». Барзах представляет чистый мрак, «ариманическую негативность». Сами

по себе тела мертвы; светы, что оказываются в них, определяются как *саних,* случайные или акцидентальные, и *мутасарриф*, управляющие [телами]. Свет, попавший в телесный плен, именуется душой. Тело есть *земной храм* души, или *света*. Истинно бессмертен только свет.

Из Первоначала, *Света Светочей*, или «Света Славы» (Хварна, Хоррех, Фарр) эманирует первое световое существо – Архангел по имени Бахман (Воху Мана); связь изначального Пламени и первой эманации можно представить как отношения между первым Влюбленным и первым Возлюбленным; свет их любви изливается на все планы бытия, порождая бесчисленные пары световых ипостасей.

« Каждый свет пребывает в состоянии подчиняющего гнева (кахр) по отношению к свету, находящемуся ниже его, и в состоянии любви (мухабба) – к свету, который выше него. Высший свет же испытывает любовь только к себе, поскольку нет никого прекраснее и совершеннее его. Каждый свет является очищающей преградой (барзах) между светом ниже его и светом выше него»(7). Такова теория эманации Сухраварди.

Рассмотрим духовную иерархию ишракистской философии:

– Бог непознаваемый и трансцендентный.

– Мир *Джабарут* (букв. «мир могущества») – это мир Светочей–господств двух первых порядков: «порядка долготы» (табакат аль–Туль) и «порядка широты» (табакат аль–Ард), т.е. архангелический «мир Матерей» и мир Архангелов–архетипов. Область не–манифестации.

– *Малакут, мир души. Алам аль–митхаль* есть *mundus imaginalis*, промежуточный мир, или «мир перешейка» (порог Малакут). Именно там находятся мистические города Джабарса, Джабалка, Хуркалья.

– *Мир Мульк* (двойной барзах), видимый мир.

Примем к вниманию трехчастное деление постижения, которое может быть: а) чувственным, б) воображающим, в) умственным. Последнее превосходит два предыдущих. Существует так-

же три человека, а именно умственный, душевный и телесный. Мы можем провести параллели с гностической (пневматик, психик, гилик) и тантрической (дивья, вирья, пашу) концепциями. Силы и постижения человека телесного являются «тенями» сил, состояний, постижений человека душевного («человека Перешейка»), равно как силы и постижения последнего суть «тени» сил и постижений умственного человека. *«Чувственный человек является идолом (санам) и тенью умственного человека, а умственный человек есть духовное существо, все члены и органы которого духовны»,* – читаем мы у Плотина.

Учение о двух людях (умопостигаемом и чувственно постигаемом, т.е. телесном) у Сухраварди дополняется еще одним типом – душевным («перешеечным») человеком. Гуламхусейн Ибрахими Динани пишет, что воображаемые формы не находятся ни в умах воспринимающих, ни в чувственно постигаемом мире, их место – промежуточный мир, Перешеек, «мир Отделенного Воображения». То есть *«мир Подобия расположен между двумя мирами, находясь ниже мира разума, но выше чувственно воспринимаемого мира».* Зеркальные отражения, по мнению Сухраварди, также находятся в этом «между». Когда в одной из работ(8) мы коснулись взаимосвязи социологии воображения Жильбера Дюрана и изучения имажинэра посредством «жестокого театра», мы утвердили положение *«актер есть антропологический траект».* В актуальном контексте следует дополнить, что актер есть человек Перешейка, поднявшийся над материальным миром, но еще не вознесшийся в мир разума. Воображение, имажинэр не создает те или иные формы, оно служит лишь зеркалом, инструментом их проявления. Можно сказать, что «воображать» означает «применять свою способность улавливать, схватывать формы» посредством «органа души».

Mundus Imaginalis – пространство инициации, место встречи человека и божества. Именно на этот мир направлено метафизическое внимание подлинного *философа*. В «Федоне» Платона занятие философов определяется как «освобождение души от

тела», отсюда известное представление философии как науки умирания. Безусловно, обыватели приходят к ложным коннотациям, но мы не станем, вопреки их ожиданиям, брать на себя роль духовных водителей и предоставим каждому свободное нисхождение во мрак материи и невежества. Выбравшие восхождение и не предназначенные ни для чего иного, в любом случае, не утратят свою вертикаль. Один из хадисов Пророка гласит: «Бог не избирает не ведающего другом [Своим]».

В упанишадах мы находим утверждение, что после смерти знание приводит к освобождению. Как сказано в «Катха–упанишаде»: «Знающий становится бессмертным» - а в «Шветашватаре–упанишаде» читаем, что знающий Рудру становится бессмертным. Если мы обратимся к Ваджраяне, то неминуемо придем к нерушимому «алмазному телу» и подлинному бессмертию. Собственно, йогическая практика или тантрическая алхимия сходна с философией тем, что также является наукой умирания, поскольку ученик садхака (практикующий) посредством созерцания и концентрации на процессах распада сотворения миров, прокладывал путь к прямому переживанию этих процессов внутри себя, о чем сообщает Мирча Элиаде(9). В результате глубинной трансмутации тело как преграда перестает быть лишь темницей для души. Йогин, а именно *дживанмукта*(10), достигает изменения плотской оболочки и создает так называемое «тело мудрости», «алмазное тело» или «тело воскресения» (в иранском суфизме). Тело есть преграда, но одновременно и алхимический тигль. В «Книге толкований» Сухраварди микрокосм назван «храмом света» (хайкал аль–нур).

Богореализация (фана фи'ллах) и мистическая смерть как начало Инициации в Бездну

Воссоединение со Светом можно назвать *богореализацией*, слиянием с Абсолютом. Однако не следует полагать, что богореализация означает исчезновение в Абсолюте. Напротив, лишь

те души, которые не достигли этой ступени совершенства, обречены на исчезновение, растворение. Юрий Мамлеев в «Судьбе бытия» отмечает, что нет никакой необходимости полностью отождествлять себя с Абсолютом, с Целым, ибо следствием подобного отожествления, безусловно, станет утрата метафизической свободы. Он указывает, что нужно сохранить некое «различение» *Я Абсолютного* от собственно *Абсолюта*. Шейх Лахиджи приводит такое описание: «Я видел себя затерявшимся в мире света. Горы и пустыни переливались вокруг всеми световыми цветами: красным, желтым, белым, голубым. Меня томило всепожирающее влечение к ним; я чувствовал себя словно бы обезумевшим и исторгнутым из собственного существа вследствие овладевшего мной внутреннего неистовства и по причине их явственного присутствия. Внезапно я увидел, что всю вселенную целиком начал заливать *черный свет*. Небо и земля, и все, что там было, все стало черным светом, и в этом черном свете *я растворился без остатка,* потеряв сознание. *А потом пришел в себя*». *(выделено мною)*. Это описание «растворения в боге» (фана фи’ллах), испытания, которое проходит человек – опыт умирания и уничтожения, величайший риск, грозящий безумием или, напротив, *посвящением.* Именно этот опыт должен стать опытом каждого философа, «наученного умирать».

Согласно Юрию Мамлееву и его Последней Доктрине*, Бог не трансцендентен, но имманентен человеку* [потенциальному Богу]. Мы находим утверждение: «Приход к Богу означает конец всех религий», и далее поясняется, что причиной их возникновения стала фундаментальная, но ложная концепция «трансцендентности» Бога. Что же истинно трансцендентно человеку? Этот вопрос порождает еще более сложный: можно ли выйти за пределы Бога, за пределы Абсолюта, за пределы Света? (размышления над этими вопросами привели нас к концепции Nihiladeptus – *прим. авт.*). Богореализация, по Мамлееву, является посвящением, – это лишь возврат потерянного,

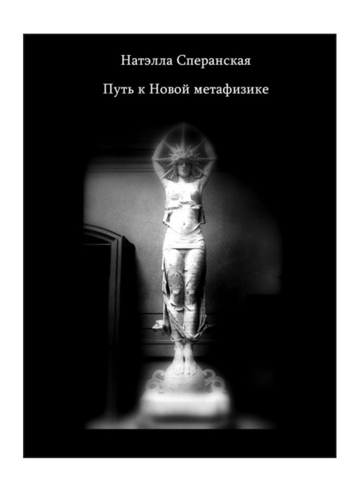
активизация потенциального. Это и есть *эпистрофе* в неоплатонической топике. Истинная инициация ждет нас там, где есть нечто трансцендентное нам. Последняя Доктрина, приводящая к идее выхода за предел Абсолюта, утверждает, что «Бог является всего лишь «телом» истинно трансцендентного, а не сущностью Трансцендентного». Трансцендентное есть тьма, и выход в эту тьму возможно найти только вернувшись на *периферию бытия* после реализации Абсолюта. Иными словами, это сознательный повторный *проодос* абсолютно реализованного существа. Мамлеев допускает смелую мысль, что «в самом Абсолюте должна быть заложена возможность отхода от Него, возможность «бунта».

Что происходит далее? После сигизии (светового человека и его светового Вожатого, пользуясь концепциями иранского суфизма) и возврата на периферию начинается инициация в Бездну. Выход из Целого представляет собой позитивное переосмысление любых негаций (страданий, смерти и т.д.), которые Мамлеев называет «щелями в Бездну». Инициированный становится больше, чем Бог, одновременно оставаясь Богом. Лучше говорить о нем, как о «существе Бездны», потому как иные определения слишком двусмысленны. Инициированный видит реальность другой, и макрокосм, теряя статус иллюзии, становится намеком на выход из Абсолюта, на наличие подлинно трансцендентного нам антимира. Что толкает нас за пределы Бога, Света? Желание подлинно трансцендентной жизни. Принимая положение о божественной имманентности, восхождение, возврат (эпистрофе) души происходит внутри «храма света». В Коране процесс богореализации описывается следующим образом: «Есть светочи восходящие и нисходящие. Восходящие светочи – от сердца, нисходящие – от Престола. Существо сотворенное – это завеса между Престолом и сердцем. Когда эта завеса разрывается и в сердце открывается дверь к Престолу, подобное устремляется к подобному. Свет восходит к свету, и свет нисходит на свет, и это есть *свет поверх света*»(11). Бого-

реализация происходит в «точке слияния» нисходящего потока проодос, и восходящего – эпистрофе. Самое главное – не только не раствориться в Абсолюте, в божественном, но – возвратившись на периферию как *Само божественное*, не раствориться в человеческом (!).

Примечания

(1) Мережковский Д.С. Тайна Запада: Атлантида–Европа. Москва: Эксмо, 2007.
(2) Перевернутое Мировое древо
3 Быт 3:22
(4) Греч. от Theos – Бог, и mania – страсть. Религиозное помешательство, мнимое вдохновение.
(5) Под влиянием тяжелой депрессии Нерваль повесился на фонарном столбе в одном из закоулков Парижа.
(6) От лат. «tras» — «через», «между» и «jacere» — «бросать», «метать». Траект, как «брошенное между» находится между объектом и субъектом.
(7) Сухраварди Шихаб–ад–дин. Язык муравьев. Туркестанская библиотека http://www.turklib.uz/, 2009
(8) Сперанская Н.В. «Жестокий театр» как практическое исследование имажинэра.
(9) Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. Москва: София, 2000.
(10) От санскр. джива и мукти, букв. «вживе освободившийся». Дживанмукта – освобожденный при жизни.
(11) Коран, 24:35



Алексей Дзермант

ТРАДИЦИОННАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ В БЕЛАРУСИ

Беларусов держат языческие корни. Как балтов, как скандинавов.
...Без языческих корней нация – перекати–поле, народы так называемые интернационалисты или даже православные атеисты.
Вот и держатся за свой кол Беларусы – крещеные язычники, самосущие как пан янтарь.

Рыгор Барадулин, народный поэт Беларуси

Истоки языческих традиций в Беларуси



Язычество в Беларуси никогда не исчезало. Оно и до настоящего времени остается глубинным фактором духовной и культурной жизни белорусов. Сегодня в условиях отсутствия монополии на эту жизнь со стороны христианства, а также давления атеистической идеологии, появилась возможность не только заниматься объективным изучением древних верований, но и открыто дискутировать

об актуальности дохристианского мировоззрения в настоящее время.

Для начала совершим небольшой исторический экскурс, который поможет понять причины устойчивости и жизнестойкости языческих традиций в Беларуси. Официальной датой появления христианства у нас считается 988 г., когда по инициативе киевского князя Владимира население подвластных ему территорий должно было принять крещение. Между тем, имея ввиду сложные отношения Полоцкой земли с Киевом, говорить о ее автоматической христианизации не приходится. Первые проповедники, вероятно, появлялись тут и раньше, но есть основания сомневаться, была ли какая–либо административная акция. Наиболее отвечающей действительности кажется ситуация, описанная Владимиром Лобачом, на Полоччине в XI–XII вв., где в отличие от восточнославянских земель, так и не состоялся акт крещения, инспирированный князьями (например, Киев 988 г., Новгород 990г.), а христианизация как медленный процесс взаимодействия новой религии и прочных языческих традиций официально была одобрена в Полоцке только в начале XII в.

Хорошей иллюстрацией этому может быть правление князя Всеслава Чародея, рожденного «от волхвования». Нельзя отрицать, что в своей политике он учитывал фактор новой веры, например, об этом свидетельствует возведение полоцкой Софии, но другие прямые и косвенные факты указывают на его причастность к древней религии. Это и ряд мифологических черт, известных из «Слова о полку Игореве» и народного эпоса, позволяют соотнести его фигуру с языческим князем–волхвом; также об этом свидетельствуют тесные, союзнические контакты с некрещеными балтскими и прибалтийско–финскими племенами, а также вероятная связь между языческими волнениями на Балтике (в землях ободритов в 1066 г. и в Швеции в 1067 г.) и войной Всеслава против Ярославичей, где он в этих событиях мог выступать как потенциальный союзник шведского и ободритского языческого движения.

Кстати, тут можно вспомнить и наиболее правдоподобную этимологическую версию происхождения протобелорусского племени – кривичей, связанную с титулятурой балтских священников (лит. krivis, krivė, krivaitis). В связи с этим даже, как заметил Владимир Топоров, «кривичи могут осмысливаться как своего рода левиты, племя жрецов, священников». Вместе с тем христианский фактор посодействовал коренному изменению этнокультурной ситуации посредством установления новой этноконфессиальной самоидентификации местного населения, когда древние «языческие» этнонимы постепенно вытеснялись конфессионимом «русь», а крещение автохтонного балтского населения в «русскую» веру в конце концов приводило к его ментальной и языковой славянизации.

Определенной реакцией на процесс христианизации и славянизации можно считать возникновение Литовского государства, называемого некоторыми историками не иначе как «последней языческой империей». Согласно выводам Дайвы Вайткявичене и Викинтаса Вайткявичуса, действительно можно говорить о таком явлении, как государственная языческая религия в Литве XIII в. При этом большинство литовских князей, как правило, придерживались принципа религиозной толерантности, свидетельством чего являются слова Гедемина: «Христиане почитают бога по–своему: русины по–своему, поляки по–своему, а мы почитаем бога по нашему обычаю…».

Оппозиция тех времен Русь – Литва или (восточное)христианство – язычество отразилась не только в средневековых эпитетах литовцев «литва беззаконная» (в смысле: не придерживается христианского закона), «литва безбожная», «литва поганая», «литва некрещеная», но и в этностереотипных представлениях соседей (русских, украинцев) про белорусов–литвинов XIX в.: «з литвина не буде христянина», «вялікі чараўнік, сказана – ліцьвін» – а «теологический» диалог с белорусом, согласно украинскому фольклору, выглядел так: «Литвинку божи?!» –

«Ти сам божи!» – «Тю, литвинку, ти ж чортів!» – «Ага, хай і чортів, аби не твой!».

Столкновение языческой Литвы с разными вариантами христианской цивилизации: греческо–византийским и римско–католическим – было неизбежным. В условиях сильнейшего духовного, политического, а в случае с католичеством еще и открыто военного давления, вопрос о выживании на самом деле становился ребром, «не на жизнь, а на смерть». Этническая и государственная экзистенция тогда непосредственно зависела от христианизации как символической демонстрации причастности к европейской цивилизации, а не враждебному «варварскому» миру – совсем недавние примеры с полабскими славянами и прусами были достаточно красноречивы. Литовские правители, принимая крещение, приобретали своеобразную «индульгенцию» для своего народа и через неизбежный компромисс создавали благоприятные условия для сохранения архаичных пластов культуры: «одна важная черта не может быть оставлена без внимания – широкий геополитический кругозор наиболее выдающихся правителей Литвы: действия, что нередко казались совершенно противоположными, но у которых была в итоге одна глубинная цель, совершались не от безразличия либо лицемерия, а с учетом всей ситуации вокруг, обращая внимание на Ливонию и Пруссию, Польшу и Русь... Шаги навстречу христианству совершали не тогда, когда выбора уже не было и нужно было принимать продиктованные условия, но немного ранее того момента, когда ситуация становилась полностью детерминированной и уже необратимой».

Но события 1387 г. – даты беспрецедентной на фоне других европейских стран – не стали окончательным решением «языческого вопроса». Жемайтию крестили еще позже – в 1413 г. Как реликт язычества к XVI–XVII вв. на Браславщине, Лепельщине, Оршанщине, Слонимщине сохранялся курганный погребальный обряд. Чрезвычайно интересная информация про существование ярких языческих обычаев у жителей Северной

Беларуси содержится в произведении Пауля Одерборна «Правдивый и основательный рассказ о вере русов» (1582 г.): «Многие тут держат в своих домах особых змей и кормят их», «В соседнем лесу у них есть деревья, которые они чтят согласно вере предков». Даже в преданиях, зафиксированных этнографами XIX – первой половины XX вв., сохранились отголоски дохристианских культов, при этом с нейтральной либо положительной оценкой. Пожалуй, наиболее впечатляющи – сведения об аутентичном языческом капище, которое находилось в нынешнем центре Минска еще в начале XX в!

Народные традиции вызывали живой сентимент и среди аристократии. Магнаты Радзивилы вели свою родословную от Криве, а выдающийся представитель этой высокородной фамилии Криштоф Николай за свои военные победы получил почетное прозвище «Перун». Михалон Литвин, автор трактата «Об обычаях татар, литвинов и московитов», гордился тем, что в Литве, как и когда–то в Риме, «почитаются и святые пенаты, моря, лары, лемуры, горы, пещеры и святые рощи», он ностальгирует по стародавним обычаям и говорит, что «под волной крещения погас ugnis, то есть огонь». Романтичное вдохновение языческим прошлым белорусско–литовского края поздней было характерно для творчества Адама Мицкевича, Яна Чечота, Яна Борщевского, Теодора Нарбута, Адама Киркора, Констанции Скирмунт и других представителей местного нобилитета. Например, известный знаток древностей Зориан Даленга–Ходоковский так оценивал влияние христианской веры: «Славянин с целью богослужэния или по необходимости посещал Рим или Царьград и, близко к сердцу приняв взаимную ненависть христианских столиц, зажигал факел вечных войн на своей земле, не одной освященной голове оплачивая дань. Горе нам! Слишком долго просуществовали мы в этом заблуждении. Может, я и вспомнил бы его, если бы она не имела пагубного влияния на этот период нашей истории и не была первой угрозой пад милую нам всегда народность. Будущее время прояснит ту правду,

что от раннего поливания нас водой начали смываться все характерные особенности, которые нас определяют, ослабевать у многих наших старанах независимый дух, и, осматриваясь на чужой пример, стали мы в конце концов сами себе чужими».

В начале XX в. деятели белорусского движения также обратили внимание на большой потенциал языческой старины для национального возрождения. В наибольшей степени это относится ко взглядам Вацлава Ластовского, в частности его историософской «кривской» концепции, согласно которой истинным названием нашего края является Кривия, а народа – кривичи. Утрата исконного этнонима и замена его «русским» связывается с иноземным влияниям, в том числе религиозным: «И вот все, что не укладывалось в рамки христианства, как его понимали византийцы (и варяги–русь), считалось отверженным, «бесовским». Всякое выражение дохристианского верования, безусловно, осуждалось преследовалось как чертовское... Под это понятие... подтасовывались и проявления народности (это значит – язык местных племен, их установления, обычаи и национальные имена)». В повести «Времена были тревожные», описывающей первые шаги новой религии на наших землях, В. Ластовский устами языческих жрецов фактически обвиняет христианство в том, что оно напрямую посодействовало упадку кривского народа: «Воля ваша будет стерта, как зерно в жерновах верой новой и развеется, как пыль дорожная. Слава ваша забудется, а имя ваше будет именем презираемых и закабаленных. Потомки ваши отвернутся от крови своей и могилы ваши осквернять будут. Плоды земли вашей, кровь и пот ваши возьмут чужеземцы, и вы их боготворить будете. Жены и дочери ваши станут прислуживать тем, кто вами владеть будут. Перед рабами своими согнете шеи и опустите лица свои в покорности. Смолкнут вечевые колокола в городах и песни свободы в селах. И переполнятся воды слезами вашими, воздух стонами, а земля кровью вашей. И сгинете с лица земли, если не оправитесь и не

скажете себе: земля наша – дом наш, она – могила пращуров и колыбель будущих поколений наших!»

При этом Ластовский с очевидной симпатией относился к кривскому язычеству: писал статьи и художественные произведения, посвященные древним верованиям, собирал фольклорный материал и даже намеревался изложить местный народный эпос, наподобие латышского «Лачплесиса» или финской «Калевалы». Разумеется, нельзя утверждать, что Власт на самом деле исповедывал язычество, но можно согласиться с тезисом, что «в лице Вацлава Ластовского имеем зачинателя... замешаного на кривицкой идее белорусского фундаментализма как определенной системы идей и ценностей. Этот тип мировоззрения проявился в идеализации, даже апологетике древнего кривицко–белорусского язычества, в критике христианского универсализма и космополитизма, в интенсивной национальном мифотворчестве, наконец, в фундаменталистской концепции белорусской истории и культуры, согласно которой Беларусь, или Кривия, началась в дохристианские века». Можно предполагать, что сам Ластовский наиболее оптимальной религией для белорусов считал не католичество, православие или униатство, а «национальное» христианство, которое органично включало бы и языческий элемент. Именно на эту мысль наводит его «Патриотический молитвенник», особенно «Десять заповедей народных», которые, по сути, являются декалогом белорусского (кривского) этнонационализма, весьма далеким от христианских заветов.

Между прочим, даже национальный песняр Янка Купала в свое время давал положительную характеристику дедовской вере, полагая, что она основывалась на чистой совести и отсутствии лицемерия, также рассматривая ее как тайную традицию, ожидающую нового возрождения: «А древние боги? Они притихли, приютились, но не умерли совсем в душах своего народа. Живут, как и раньше жили, – в песнях, сказках, былинах, и ждут… ждут новых старцев мудрых, вещунов–пророков златоустых».

Языческий фон в виде элементов философии Гераклита, гностицизма и пантеизма определяет особенность знаковой для белорусской философии работы «Вечной дорогой» («Адвечным шляхам») Игната Абдзираловича, посвященной диалектике «льющейся» формы, рожденной от сакрального брака Матери-Материи и Отца-Купалы. Рассуждая о перипетиях нашей истории, Абдзиралович утверждал: «Утратив в себе вольного язычника, …белорус не увидел ничего заманчивого и в новом образе жизни. Влияния Запада и Востока в исковерканных, специфически славянских, временами карикатурных выражениях выворачивали и насиловали душу белоруса, только принуждая его увидеть, что в чужой шкуре всегда скверно, что надо сотворить что–то свое, родное, близкое, органичное».

Именно с идеями этих деятелей и следовало бы связывать первые попытки возрождения белорусского язычества, а не с политикой воинствующего атеизма советской власти, направленной на истребление всякого религиозного культа, как не совсем корректно, по нашему мнению, считает Александр Гурко. На самом деле замена большевиками изначального смысла праздников и обрядов с христианского на будто бы «языческий» с настоящим язычеством (этнической религией) ничего общего не имела. Наоборот, ничто так не посодействовало истреблению последнего, как разветнутая коммунистами коллективизация, индустриализация и урбанизация. В свою очередь, обратим внимание на то, что марксистская идеология была по сути секулярной религией, которая имела общие с христианством монотеистические истоки. Их объединяет эгалитарный архетип (всеобщее равенство перед богом либо равенство перед людьми), универсализм – убеждение в необходимости распространения своей единственной истины по всему миру (масштабная миссионерская деятельность, нередко насильственная, либо перманентная подготовка всемирной революции), мессианские ожидания (вера в приход царства божьего или светлого коммунистического будущего), фигура мессии (пророк или вождь),

комплекс избранности в сочетании с нетерпимостью к инакомыслию (борьба с гоями, еретиками, язычниками и преследование в соответствии с классовой принадлежностью).

Дефиниция традиционной этнической религии (язычества)

Сам термин язычество, произошедший от ст.–слав. язык (в том числе – народ), наиболее правдоподобно обозначает человека, который говорил на другом языке, чужеземца. Слово язычник, таким образом, имеет в себе оттенок дискриминации по этническому признаку, похожее на понятие «гоя» в иудаизме. Другой термин, распространенный в большинстве европейских языков – паганство, которое стало оскорбительным синонимом всего мерзкого и гадкого, происходит от лат. paganus «житель pagus (деревенского округа), селянин’. Тут можно заметить признаки социальной дискриминации, когда в первые столетия распространения христианства горожане и зажиточные люди отождествляли язычество и «темный» деревенский образ жизни. Нем. heidentum, анг. heathenism связаны со стереотипом о язычестве как признаке варварства, нецивилизованности, так как его могло исповедывать будто бы только население диких мест – пустошей, что свидетельствует о дискриминации культурной. Как видно, почти все наиболее распространенные термины, используемые для обозначения язычества, несут отпечаток христианской интерпретации и имеют негативный оттенок. Однако сущности явления они не отражают.

Индоевропейская религия, к которой восходят местные дохристианские традиции большинства европейских народов, была политеистичной, вмещая разнообразие обрядовости, характерной для разных социальных групп и местностей, отражала различия между народами, а не была универсальной религиозной доктриной. Будучи плюралистичной и многогранной, эта религия была относительно толерантной, далекой от прозелитизма и фанатизма, каждая этносоциальная группа почитала своих собственных богов, имела особые ритуалы и обычаи.

В этом смысле ее можно назвать эзотерической и инициатической. Это была религия знания, опыта и дела, а не веры и абстрактных размышлений, потому существенным в ней было соблюдение традиционных обрядов и обязанностей. К этим характеристикам можно также добавить отношение к природе как к манифестации божества, теофании, а не как ко вторичному созданию, признание женского божественного принципа – Богини наравне с мужским божественным началом или даже вместо него.

Есть ли термины, которыми можно было бы пользоваться для более точного определения язычества? В «Повести временных лет» при описании образа жизни язычников говорится, что они «имяху... обычаи свои и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав». Понятие дедовского обычая здесь непосредственно соотносится с религиозной традицией. Это же следует и из других летописных источников: «Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании...». Понимание обычая в религиозном контексте характерно и для народной культуры: «Обычай установил Бог; вот затем нужно держаться обычая, если хочешь, чтоб Бог не покарал. Хоть же говорят, что всякие люди имеют свой обычай, ибо что село, то норов, что голова, то разум, что край, то обычай, но все равно ж люди держатся того обычая, что пошел от дедов да прадедов, ибо его установил сам Бог». Заметим, что и у «первоначального летописца», и в народной традиции обычаи характеризуются сущностной гетерогенностью, они воплощают genius loci: у каждого края, племени, села свои специфические обычаи, что контрастирует с универсальным христианским законом, провозглашенным для всех народов. В связи с этим недавно было предложено заменить сам термин «традиционная культура» по отношению к культурам более точной дефиницией «тесматическая культура», обобщающей значение греческого слова θεσμός «древняя традиция, освещенная стариной и обычно не писаная, святой закон, закон, установленный богами».

Индоевропейский концепт «веры» в религиозном смысле существенно отличался от христианской веры как исключительного отношения ко всемогущему богу–ревнителю, безусловной виновности перед ним и надежды на избавление, содержание которой хорошо выражено в знаменитой формуле Тертуллиана credo, quia absurdum est. В противоположность этому, первоначальный смысл веры у индоевропейцев реконструируется, согласно языковым фактам как акт доверия, оказываемого богу, из которого следует взаимное доверие в виде божественного благоволения. В прусском языке сохранился также и специальный термин для обозначения веры – druwis, что отражает особенности языческого миропонимания, в котором слово со значением «вера» восходит к словам со значением «древо». При этом твердое прочное дерево (чаще всего дуб) понималось как образ вселенной (axis mundi), как источник наибогатейшей мифо–поэтической символики. Таким образом, мы имеем характерную смысловую цепь: «название объекта почитания» – «почитание (религиозное)» – «вера». Кстати, обращая внимание на балтский этнокультурный фон в Беларуси, именно druwis можно было б употреблять в качестве аутентичного заменителя как христианских терминов, произошедших от «язычество» и «паганство», так и искусственной «родной веры».

Язычество versus неоязычество

Еще один аспект проблемы – соотношение древнего язычества и тех, кто почитает «обычяи древльнии» сегодня, или корреляция язычества и неоязычества. Последнее давно является объектом научного изучения, но нас интересует, какое же содержание вкладывается в это понятие. Этнолог Виктор Шнирельман понимает под неоязычеством «общенациональную религию, которая искусственно создается городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью «возрождения национальной духовности». Это определение кажется слишком спорным, для того чтобы

претендовать на универсальность и отражать сущность определяемого. Вызывает сомнение «общенациональный характер» религии, поскольку многие деятели неоязыческого движения подчеркивают, что этническая религиозность далеко не тождественна национальной, хотя и пересекается с нею. Кроме того, европейские сторонники политеизма часто апеллируют скорее к местным вариантам суперэтнических дохристианских традиций: балтской, славянской, германской, кельтской, которые преступают национальные границы. Далеко не всегда и не везде эта религия создается искусственно и только городской интеллигенцией. Обозначение Шнирельмана более всего соответствует собственно российской ситуации и не пригодно для более широкого контекста.

Белорусский религиовед Александр Гурко определяет неоязычество как «новые религии, сконструированные на основе политеистических верований в целях поиска новой этнической идентичности и (или) для разработки новой идеологической системы». Сразу возникает вопрос о критериях «новизны» по отношению к современным язычникам. Выражение «новые религии» либо «новые религиозные движения» употребляется для обозначения религиозных течений, отличающихся от тех, которые обычно называют «традиционными» либо «сформировавшимися» «историческими» религиями и конфессиями. Среди критериев «традиционности» выделяются следующие: длительная история существования, внутренняя цельность, оформленность, даже завершенность вероучения, устойчивость культовых (ритуальных) практик, институциональная структура, укорененность и тесная связь с национальными традициями, языками, историей, менталитетом и прочим. Соответственно, «новыми религиями» являются те, которые не отвечают большинству этих критериев. Однако некоторые из них (институциональность, завершенность) не могут считаться объективными, так как ориентированы на характеристики т.н. всемирных религий, и если будут использованы, например, для оценки даосиз-

ма в Китае, синтоизма в Японии либо многочисленных вариантов индуизма в самой Индии, то могут засвидетельствовать там их «нетрадиционность».

Что касается длительной истории существования, тесной связи с национальными традициями, то вряд ли что–то может составить конкуренцию язычеству, а обряды, практикуемые носителями народной религии, т.н. «народного христианства», являются фактически системой культа языческого происхождения, достаточно незначительно трансформированной, что свидетельствует о ее необыкновенной устойчивости. Таким образом, понятие «новизны» или «нетрадиционности» по отношению к приверженцам дохристианской веры выглядит по крайней мере нелогично. Кстати, это понимают и некоторые христиане, например, известный мыслитель Владимир Мацкевич: «Если последовательно придерживаться подобной мысли, тогда придется признать, что все христианство в Беларуси нетрадиционное, так как возникло не тут, а принесено извне. Более того, принесено врагом, который захватил Полоцк – наш традиционный политический и культурный центр... Потому более понятно, когда сторонники язычества ссылаются на традиционность, чем когда об этом спорят христиане разных ответвлений и деноминаций».

Более точную, на наш взгляд, дефиницию предложил Алексей Гайдуков, для которого неоязычество – это «совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, которые в своей деятельности обращаются к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимаются их возрождением и реконструкцией». В противоположность народам, сохранившим архаичный уклад жизни и мышления, преемственность и трансляцию традиции (например, поволжские и северные народы в России), понятие «неоязычества» должно означать ее прерванность. Между тем Майкл Йорк считает, что неоязычество – это только одна из форм современного европей-

ского язычества, которая сосуществует с реконструированным язычеством (recopaganism) и более органичными и естественными проявлениями народной религиозности, того, что он называет geopaganism. Реконструированное язычество отличается от последнего тем, что чаще всего оно выступает как сознательный выбор личности, характеризуется активной интенцией на возрождение исторических форм язычества, а неоязычество представляет собой совершенно новый конструкт, каким является, например, движение Wicca.

Согласно аналогии с термином «неоязычество», который подчеркивает отсутствие институционной и культовой преемственности между древними и современными формами политеизма, Белорусскую Православную церковь Московского патриархата можно было бы назвать «неоправославием», так как она фактически не имеет ничего общего с аутентичным белорусским православием. Обращалось внимание и на то, что сейчас среди «традиционных конфессий», особенно православия, распространяются тенденции «новой евангелизации», которые уничтожают формы традиционной этнической культуры, в том числе элементы народно–христианской обрядовости.

Таким образом, учитывая негативные и некорректные коннотации терминов «язычество» и «неоязычество», более соответствующим сущности рассматриваемого явления и пригодным для научного употребления был бы термин «этническая религия» или «традиционная этническая религия», под которым понимается автохтонная система мировоззрения, культов и обрядовости определенного этноса, что существовала или до сих пор существует, независимо от того, какую всемирную религию принял данный народ как официальную.

Этничная религиозная традиция не прерывалась с принятием христианства, но продолжала свое существование в виде т.н. народной религии, определяющей чертой которой является сосуществование «высокой» религии (христианства), связанной с правящими классами и клиром, и религиозных представлений

«простого народа», для которого «высокая» религия актуальна только фактом своего существования и который в повседневных нуждах руководствуется не святым писанием, а традицией, обычаем, дедовской верой. Согласно определению Владимира Напольских, народная религия «представляет собой систему, которая развивается (в отличие от раз и навсегда заданного канона «высокой религии»), в которой элементы и целые пласты «высокой религии» у каждого поколения и каждого микросоциума (сельского общества) органично сливаются с унаследованной системой, в которой в свою очередь присутствуют другие элементы «высокой религии», «одобреные» и переработанные предыдущими поколениями, и элементы, которые в конце концов восходят к наиболее древним религиозно–мифологическим представлениям, что существовали до вхождения этого народа в простор определенной всемирной религии: содержание «высокой религии» каждый раз как бы «переводится» на язык традиции».

Особенность белорусской народной религиии традиционной этнической культуры выражается как раз в том, что она сохраняла свою внутреннюю цельность, функциональность и самодостаточность, несмотря на формальные инновации христианства, которое было контуром, очертанием, тогда как реальное наполнение часто отличалось от христианских норм и постулатов. Учеными отмечается ее транстемпоральность, что выражается: «во–первых, в исключительной архаичности отдельных ее составляющих частей, старина которых иногда достигает времен так называемой «индоевропейского единства», а во–вторых, в принадлежности этих элементов живой традиции еще и в конце XX века». Принципиальная политеистичность народной религии, сохранение и консервация в ней фундаментальных элементов мифо–поэтической модели мира позволяет утверждать, что именно там можно увидеть еще живую языческую традицию.

Наверное, поэтому фольклор как наиболее важная составляющая часть этой традиции нередко вызывает настороженное или даже презрительное отношение со стороны радикальных христиан: «Белорусский фольклор – это руины культа, порождающие массовую культуру: калядование, закликание весны, поиски папараць–кветки и сжигание автомобильных покрышек на Купалье. Древние одежды, снаряжение, обычаи и песни могут объяснить нам причины многих генетических болезней и великих грехов современной нации, унаследованных от язычества».

Автор процитированной сентенции – известный молодежный лидер Павел Северинец не жалеет черных красок, для того чтобы нарисовать крайне неприглядный образ религии, которая намного старше христианства и которую исповедуют не менее полутора миллиардов жителей нашей планеты: «Язычество, в отличие от святости – состояние, в котором жили люди до того, как приняли Христа. Таким образом, сначала на наших землях господствовало язычество, а потом возникла Беларусь. Беларусь как нацию сформировало христианство. Языческое мировоззрение и образ жизни все время разрушали основы национальной духовности, возвращали Беларусь к пещерному, рабскому положению, где господствуют страх и грех, идолы и кумиры. Язычество вымарывало и пакостничало везде, где появлялось. Язычество несколько тысячелетий исповедывало культы дикие и жесткие, с поклонением огню, солнцу, дереву и разным шкловским идолам, многоженством, кровной местью и мерзкими человеческими жертвоприношениями».

В свое время Юлиус Эвола верно отмечал, что «сегодня образованный человек вряд ли согласится с тем, что... великие дохристианские цивилизации... не знали святого и сверхъестественного... что было бы равнозначно признанию, что все знания, накопленные, например, великими индоевропейскими цивилизациями и религиями, выдуманные и ненужные». Зависимость существования «святости» только от своей «един-

ственно правдивой» веры автоматически ведет к нетерпимости, провоцирует оскорбления и насилие против «нечистых», «неистинных» верующих. Не соответствует действительности и слишком экстравагантное утверждение про нацию, т.к. если уж искать причины образования современной белорусской нации, то не окажется ли так, что роль советской власти тут не меньше, а может даже и более значима, чем какой бы то ни было религии? В целом же логика рассуждений, продемонстрированная П. Северинцем, слишком уж похожа на большевистское видение истории, с той лишь разницей, что конец царства мрака и дикости с 1917–го года отодвигается в 988–й либо 1387–й год. Впрочем, будем считать это своеобразным рецидивом старозаветных призывов: «Уничтожьте все места, где народы, которыми вы владеете, служили богам своим, на высоких горах и на пригорках и под всяким ветвистым древом. И разрушьте жертвенники их и поломайте столпы их и спалите огнем рощи их и побейте истуканов – богов их, и истребите имя их в месте том» (Второй закон, 12, 2–3).

Конечно же, в дохристианские времена не только существовало само понятие святости, но оно занимало одно из наиболее важных мест в мифо–поэтической модели мира, а уже позднее было апроприировано христианством. Владимир Топоров установил, что для прославянского корня *svęt–, к которому восходит понятие «святости» и который имеет эквиваленты в балтских и иранских языках, реконструируется значение «увеличиваться», «набухать»: «Предполагая по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае разговор шел об возрастании–цветении, какой–то животворной субстанции, ведущему к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыва к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию и возрастанию». Все остальные смыслы «святости»: чистота, нетронутость, безукоризненность, особая духовная возвышенность возникли в результате усиления вну-

трикультурной позиции старого индоевропейского термина посредством включения его в контекст христианской культуры. Интересно, что, согласно белорусским преданиям, «святым» человеком считался не тот, кто посещал церковь и там молился, а тот, кто туда не ходил, не крестился и молился в гумне (здесь очевидна связь с языческими обрядами, которые происходили в этом месте).

Если смотреть с исторической перспективы, то у язычества не менее гуманистический потенциал развития, о чем свидетельствует его мирное и гармоническое сосуществование вместе с разными конфессиями в Японии, Индии, других странах. Показательно, что сегодня конфликты возникают чаще всего в результате достаточно агрессивной политики со стороны монотеистов («абрамистов»), как это видно на примере индуистско–мусульманского конфликта либо миссионерской деятельности католического костела.

Христиане, как ни парадоксально это звучит, также приносили и приносят жертвы богу. Смысл жертвы в архаических обществах связан с тем, что пресечение реального, спонтанного зла происходит с помощью зла семиотического, по форме такого же, но которое получает сакральный статус и тем самым оправдание, так как оно должно стать последним, остановить движение зла, ведущее к хаосу, и сохранить космический порядок. Жертвы христианскому богу: первожертва Христа (типологически восходящая к семитская традиция жертвования перворожденного сына), святых мучеников, убитых и замученых язычников, еретиков, «ведьм» и иноверцев также получали оправдание либо объяснение в моральных категориях, так как были вызваны стремлением к искоренению зла и всеобщему спасению. У православных и католиков есть и свои идолы – иконы, статуи святых, наконец образы Христа на кресте, тогда как последовательные монотеистичные течения (иудаизм, ислам, протестантизм) запрещают какие бы то ни было изображения бога.

Современное языческое возрождение в Беларуси

Говоря про возрождение язычества, мы имеем ввиду не возвращение, но обращение к нему. Почему же это обращение актуально, достойно если не одобрения то, по крайней мере, глубокого осмысления? Во–первых, языческие религии часто лучше, чем, например, исторические христианские церкви, позволяют современному человеку поддерживать чувство этнической и культурной идентичности, которое стремительно исчезает в глобализованном мире. Во–вторых, язычество, по–видимому, лучше других религий способно противостоять секуляризации, способствовать сохранению твердой сексуальной и семейной морали. Сторонниками политеизма проще усвоить идею плюрализма мнений, разнообразия мира, – таким образом оно помогает избежать конфликта, противостояния там, где этого не способны достигнуть современные всемирные религии. Обращение к язычеству в белорусской ситуации обусловлено, среди прочего, проблемами с нашей национальной идентичностью, невозможной без этнокультурной составляющей тесно связанной с духовной культурой народа. Может, потому белорусам есть смысл прислушаться к словам лидера исландских язычников Йормундура Инги: «Мне кажется, что язычество... является наилучшим способом обратится к истокам, вернуть чувство гордости без ненависти к тем, кто отличается от тебя». Действительно, определенные психологические, экологические и культурные аспекты языческой духовности были бы востребованы и полезны сегодняшнему белорусскому обществу.

Язычество можно рассматривать как определенный тип духовно–мировоззренческой ориентации, достаточно широкое и многоликое движение, парадигму нового типа сознания, которые были бы адекватными для сегодняшнего уровня постиндустриальной и информационной цивилизации, для эпохи Постмодерна, как стремление к культурному прошлому (традиции) и выражение в нем «изначального» гуманистического, духовного мировосприятия и миропонимания. Язычество следует

воспринимать как составляющую часть реальности, историческое явление в условиях полицентризма, мультикультурности и исчерпания тех импульсов, которые европейская цивилизация получила от «метафизической» линии Модерна (Просвещение – классический немецкий идеализм – гуманизм – позитивизм – марксизм – либерализм).

Как и каждый по–настоящему значительный феномен, возрождение язычества не является однообразным и однозначным, в нем присутствуют разные течения и тенденции. Некоторые из них, на наш взгляд, можно отнести к числу отрицательных, профанирующих не только саму идею, но этничную традицию как таковую, заменяющих ее неким идеологически–мистическим суррогатом. Недаром один из наиболее выдающихся «языческих» мыслителей современности Ален де Бенуа замечает по этому поводу: «То, что беспокоит нас сегодня... это в меньшей степени исчезновение язычества, а его возрождение в примитивной, пустой форме, в качестве, так сказать, «второстепенной» религиозности». Признаки этой «второстепенной религиозности» достаточно ярко выявлены у т.н. «родноверов».

Календарь праздников и пантеон богов у них обычно складывается из фрагментов, характерных не для конкретной локальной традиции, а заимствованных из разных восточно– и западнославянских, индийских, скандинавских источников, «кабинетной» мифологии; фольклорные тексты, как правило, игнорируются, а фальсификаты вроде «Велесовой книги» почитаются за «святые писания», традиционные обряды заменяются придуманными ритуалами, вместо исполнения обрядовых песен голосятся пафосные «молитвы», фольклорная музыка либо совсем отсутствует, либо представлена в «балалаечной» форме, под «славянскими» одеждами понимаются безвкусные стилизации раннесредневековых и народных нарядов, совсем немотивировано используются знаки и символы, тексты «родноверов»–идеологов проникнуты профанной эзотерикой, пара-

научностью, сомнительными историческими «открытиями» и национальной мегаломанией.

В Беларуси к подобным группам можно отнести местный филиал российского объединения «Схорон Еж Словен», члены которого придерживаются достаточно агрессивной разновидности западнорусизма, используют во время своих «ритуалов» официальный красно–зеленый флаг и серп и молот, активно «причащаются» алкогольными напитками и проводят «игрища» в виде мордобоя в «славянском» стиле. Как своего рода курьез выглядит и непродолжительная деятельность «Объединения белорусских родноверов», лидер которого Дмитрий Крамущенко (Славер Велет) некоторое время активно добивался уважительного отношения к своей организации: ездил на «вече родноверов, порицал «этнографов» и «балтофилов», но внезапно отказался от своих прежних убеждений и стал одержимым православным. Сюда же можно причислить и попытки создания преподавателем БДПУ Геннадием Адамовичем «славянской системы единоборств», знания о которой якобы сохранились только в его роде, а на самом деле это слегка видоизмененные техники восточных боевых искусств, сопряженные с синкретическими оккультными практиками.

Подводя итог, можно полностью согласиться с оценкой Льва Клейна деятельности родноверов, которых на самом деле не интересует, «чему молились их древние предки, и как они ладили свои обряды, какие празднования они справляли, во что одевались. Их нынешние праздничные и обрядовые действия, придуманные в стиле a la russe (а ля рус), – это шоу, спектакль, балаган. А сами они – скоморохи». Исследователь восточнославянского язычества Михаил Васильев даже подчеркнул этот искусственный и эклектический конструкт, которому недостает локального измерения и основательности, как квазиязычество, либо псевдоязычество, то есть ненастоящее, мнимое, даже лживое. На наш взгляд, феномен «славянской родной веры» в Беларуси, России и Украине может быть назван не иначе как симу-

лякром – фальшивым претендентом на аутентичность, копией, оригинал которой никогда не существовал.

В то же время нельзя не отметить, что и выводы тех, кто занимается академическим изучением неоязычества, далеко не всегда отличаются нейтральностью, научной объективностью и непредвзятостью. Нередко за общей критикой прячется субъективное неприятие других взглядов, идей, мнений, произвольная манипуляция фактами, что вызывает определенное сомнение в профессионализме этих исследователей. Примером подобного подхода может быть отождествление всех без исключения сторонников этнической религиозности с наиболее гротескными формами квазиязычества, обвинение в ультранационализме и неонацизме, аргументация, описывающая политеизм как несовместимый с развитыми формами государственности, тем более с реальностью современной цивилизации и т.д.

Несмотря на то, что описанное выше неоязычество стремительно распространяется в славянских странах, не стоит полагать, что возрождение этнической религии происходит только таким образом. Образцом отличного подхода являются прибалтийские языческие объединения, в частности литовская «Romuva». Приверженцы «Romuv’ы» достаточно удачно, со вкусом и деликатно соединяют реконструкцию древних культов, отчасти на основе исторических источников о балтской религии, работ ученых и этнографических материалов, и живые формы народной религии.

Насколько возможен такой подход у нас? В первую очередь надо начать с того, что сам вопрос о существовании в Беларуси славянского язычества является дискуссионным. Достаточно проблематично выделить собственно славянский пласт мифологии. Так, Юрате Лаучуте и Дмитрий Мачинский, проведя комплексный анализ источников, пришли к выводу о балтских истоках сакральной поры Перун – Велес. Нельзя не отметить также факт иранского происхождения большинства богов т.н. «восточнославянского» пантеона: Дажбога, Стрибога, Сварога,

Хорса, Симаргла (нет и надежных свидетельств наличия культа этих богов у предков белорусов), тогда как Перун и Велес – архаичные индоевропейские божества – достались славянам в наследство от балтов, что кореллируется с теорией о развитии славянских языков из периферийных западнобалтских диалектов.

Занимаясь реконструкцией древних мифологических представлений, тем более стародавних культов, необходимо обязательно учитывать их локальную специфику и региональные особенности. К сожалению, чаще всего это обстоятельство игнорируется не только современными почитателями дохристианской традиции, но и некоторыми учеными. Как замечает Эдвард Зайковский, «значительное количество исследователей исходило из тезиса о существовании т. н. древнерусской народности, повторяя мнение о единой древнерусской культуре, мифологии, других форм духовного единства, и часто не учитывая сложной истории Восточной Европы, степень славянизации, территориальную разницу, отличия в местных субстратах, преувеличивала уровень интеграции».

В формировании белорусского этноса определяющим было влияние балтского этнокультурного субстрата. Это ярко проявляется в традиционных религиозных верованиях белорусов. Практически все наиболее знаковые черты белорусской мифологии: культ змеи, культ камня, мотивы обрядовых песен, сюжеты космогонических преданий имеют ближайшие параллели в мифологии литовцев и латышов. Именно потому Владимир Конан констатировал, что, «исследуя языческий пантеон белорусов и этнических литовцев, набор сюжетов и образов их аутентичной мифологии, нельзя не обратить внимание на типологическую близость этих пластов культуры. Такое сближение, иногда даже до тождественности, – результат не только взаимного влияния их культур в рамках общего государства – Великого Княжества Литовского, но и генетических истоков». Таким образом, реконструированные формы этнической религии белорусов неизбеж-

но должны были бы иметь балтскую основу. Между прочим, на это обращают внимание и представители литовского языческого движения – руководитель «Romuv'ы» Йонас Тринкунас без колебаний включает белорусов в круг «балтской цивилизации», основанной на дохристианской культуре.

Возрождение язычества происходит разными способами. Один из них – путь государственного признания или легитимации сторонников древней веры. Наиболее интересная ситуация с этим сложилась в Литве. С 1992 г. «Romuva» действует как зарегистрированное религиозное сообщество, хотя попытки добиться официального признания балтской религии были еще в начале XX в. После более чем 600 лет со времен крещения в октябре 2002 г. прошла церемония посвящения Кривиса – верховного священнослужителя балтской религии. Им стал Й. Тринкунас – этнограф, профессор Виленского университета, лауреат национальной премии Литвы имени Басанавичуса, председатель Всемирного Конгресса Этничных Религий (WCER). На посвящении присутствовали члены парламента, другие официальные лица, представители государственных СМИ, что свидетельствует об интересе к язычеству как со стороны литовского общества, так и со стороны представителей власти. Недавно несколько депутатов литовского Сейма выдвинули предложение о внесении изменений в Конституцию для того, чтобы присвоить древнебалтской религии статус традиционной.

Аналогичные процессы идут и в других европейских странах. В Дании официальный статус придан религии германцев. Министр церковных дел страны (и одновременно лютеранская священница) заявила, что нелепо, когда коренную религию Дании не признает датское государство. Признание религии официальной означает, что ее священнослужители имеют право проводить обряды имянаречения, заключения брака, погребения, которые будут иметь юридическую силу. В Великобритании за Языческой федерацией Шотландии государство признало право проводить свадебные обряды согласно традиционным

обычаям и регистрировать браки. Даже в такой ортодоксальной стране как Греция суд, вопреки всем попыткам противодействия со стороны Эладской Православной церкви, обязал зарегистрировать организацию греческих язычников. По инициативе руководителя языческого общества Исландии Й. Инги несколько лет назад был предложен общеевропейский закон, одобренный Комиссией Европейского союза, о признании дохристианской религии народов Европы во всех государствах–членах ЕС и гарантировании им свободы вероисповедания.

В условиях существующего конкордата между нынешним правительством белорусского государства и православной церковью говорить о государственном признании сторонников этнической религии в Беларуси пока явно не приходится. В этом смысле очень показательны слова православного священника Василия из Пинска: «Судьба Беларуси связана с православием. И народ, и правительство, и президент признают это. Язычеству нет места в Беларуси». Только не совсем понятно, на каком основании из числа «народа» исключаются не только сторонники язычества и, скажем, атеисты, но и представители других конфессий: католичества, протестантизма. С чем безусловно можно согласиться, так это с тем, что белорусские власти действительно наделяют православие привилегированным положением не только de facto, но и de jure, сравн. преамбулу к последней редакции закона «О свободе совести и религиозных организациях»: «Настоящий Закон регулирует правоотношения в области прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, а также определяет правовые основы создания и деятельности религиозных организаций исходя из: …признания определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Несмотря на упоминание роли католического костела, евангельско–лютеранской церкви, иудаизма и ислама «на территории Беларуси», процитированный фрагмент очевидно противоречит конститу-

ционному принципу равенства религий перед законом, декларированному в той же преамбуле. Мнение граждан Беларуси – верующих и неверующих, которые не согласны с формулировкой об определяющей роли православной церкви в истории и культуре, просто игнорируется. А то что этническая религиозность оказалась совсем вне внимания законодателя, может, видимо, свидетельствовать, что признание ее роли в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа вообще не желательно.

Но даже в этих условиях существование язычества не только возможно, но возможно в разных формах. Во–первых, это «философское» язычество, определенный тип мышления, рефлексии и антологичной ориентации. Его интеллектуальная сущность хорошо описана А. де Бенуа: «Быть язычником в наше время прежде всего означает учить древние индоевропейские верования и их историю, теологию, космогонию, системы символов, мифы, мифемы (т.е. составляющие, из которых появляется сам миф). Но это не только интеллектуальное знание – это еще и знание духовное! Не только эпистемологическое познание – но и познание интуитивное! Язычество – это не просто накопление знаний о культуре и традициях Европы, хоть, бесспорно, нам также нужно глубокое образование в этой области. Прежде всего, язычество предполагает проекцию определенных культурных ценностей на нынешних людей – непосредственных наследников культуры, которая нас взрастила»; «мы видим в исконном язычестве наших предков проявление ряда своеобразных ценностей и духовных позиций и стремимся их актуализовать, а не просто скопировать».

Возможно, наиболее ярким «языческим» философом в Беларуси является один из основателей Центра этнокосмологии «Крыўя» – Сергей Санько, известный своими штудиями белорусской мифо–поэтической картины мира, а также как теоретик кривского традиционализма. Среди прочего, в ряде последних работ на основе классической европейской онтологии (прежде

всего античной) им были критически осмыслены и «деконструктированы» идеи и некоторых «модных» сейчас постмодернистских авторов. Определенные «языческие» реминисценции отмечаются в текстах Валентина Акудовича, особенно в следующих строках, буквально проникнутых примордиальным родовым чувством: «Я – это несколько тысяч лет и несколько сотен колен моего рода, и вся моя ценность – это ценность копилки, в которую ссыпаны богатства, приобретенные неустанной работой на протяжении неведомо каких времен. И когда я прихожу к выводу, что я – всего лишь место, где моей Этнос продолжает существование со всеми своими тысячелетиями и коленами, то непроизвольно произношу: мой Бог – мой Этнос… Этнос – это я, умноженный на всю историю моего народа. Этнос – это мой единственный приют после смерти, последняя, пускай и довольно условная, надежда на бессмертие. Так я только умру, а если сгинет он, то сгину и я».

Движение, связанное с возрождением традиционных народных обрядов, музыки и песен, ремесел, празднованием согласно исконным обычаям, военной реконструкцией, краеведением, и охраной исторических и природных памятников, культивированием и пропагандой традиционной народной культуры, назовем «этнографическим» язычеством. В основном этим занимаются студенческие, молодежные сообщества и товарищества, отдельные энтузиасты, то есть люди, небезразличные к судьбе древнего культурного наследия нашего народа. Наиболее многочисленные «этнографические» объединения существуют в Минске, Полоцке, Гомеле, Бресте, Пинске. Большинство из них управляется либо вдохновляется людьми, которые не скрывают своей приверженности к язычеству.

Но наиболее заметно «художественное» язычество. В литературе с ним связывают имена Максима Богдановича, Владимира Короткевича, Рыгора Бородулина, Анатолия Сыса, Алеся Рязанова, Антонины Хатенко, Ольги Ипатовой, в искусстве

– Язепа Дроздовича, Тодара Кашкуревича, Татьяны Сиплевич, Сергея Тимохова.

Однако наиболее сильным средством трансляции языческого содержания является музыка. Наиболее очевидно это в традиционной этнической (фольклорной) музыке, имеющей прочный дохристианский стержень. В Беларуси существует ряд коллективов, исполняющих или интерпретирующих произведения аутентичной народной музыки. Хорошо известна любителям архаичных песен группа «Guda». Основу репертуара коллектива составляют обрядовые песни – наиболее древний пласт традиционной народной культуры. Как убеждены участницы группы, «песни, приуроченные к древним праздникам – осколки старого мира, лежащие глубоко в сознании каждого, кто ведет свою родословную с этой земли». Верное подтверждение того, что древние архетиповые песни в исполнении «Gudy» действительно «резонируют» с сознанием белорусов и вызывают наиживейший интерес – большое количество слушателей, посещающих их концертные выступления.

Настоящим открытием стала группа «Essa», впервые выступившая перед минской аудиторией на международном фестивале «Crivia Aeterna», который прошел 29 марта 2006 г. Сильное эмоциональное впечатление вместе с необычным имиджем и проникновенным исполнением музыкантов не оставил никого равнодушным. Творчество группы основывается на народной музыке одного этнокультурного региона: северной Беларуси (Кривия, Нальшаны) и восточной Литвы (Аукштайтия, Дзукия). Но «Essa» – это не фольклорный коллектив в привычном понимании, принципиальным для него является стремление к традиционной манере исполнения, но не с целью точного копирования аутентичных шаблонов. Коллектив предлагает собственную интерпретацию и понимание сакральной музыкальной традиции.

В жанрах весьма далеких от коренного фольклора вместе с интересностью и обращением к истокам также наблюдается

своеобразный «языческий ренессанс». Американский авангардный музыкант и исследователь Майкл Мойнихен по этому поводу отмечает: «В сфере музыки возрождение язычества наиболее очевидно, так как музыка часто является таким же открытым проявлением человеческого духа, как и религия, по меньшей мере в ее наиболее чистых формах. Заметно, что расцвет языческого импульса в музыкальных произведениях не ограничивается каким–либо одним жанром, а проявляется всюду: от древних традиций классической музыки до еще даже не классифицированного авангарда. Это течение находит себя в новых формах акустической народной музыки, а также в агрессивном электрозвуке Black Metal. Время от времени барьеры между разными направлениями разрушаются, что ведет к соединению и наложению разных звуков. Поскольку духовная жизнь язычника неразделима с пробужденным духом предков, эта музыка переплетена с традиционными символами, преданиями, мелодиями, поэзией и мифами. Когда в работе принимают участие настоящие божеские силы, тогда эти элементы будут не просто слепо скопированны с прошлого, а скорее обновлены таким образоы, чтобы это вдохнуло в них новую жизнь».

Языческая эстетика нашла себе приют и в тяжелом металлическом роке. Эта музыка, как ни странно, стала наиболее значимой причиной массового распространения проязыческих настроений, особенно среди молодежи. На волне радикального отрицания иудеохристианства в Европе (в первую очередь в скандинавских странах) возникло целое направление коллективов, соединяющих в своих произведениях жесткое, агрессивное звучание металла с элементами фольклорной музыки. В текстах этих групп рядом с восхищением древними культами и верованиями преобладают темы, связанные с сопротивлением христианской религии, воинственный героизм и национал–романтический эпос. Наиболее известными командами этого направления у нас являются «Gods Tower», «Oyhra», «Znich», «Kruk», «Камаедзіца» и прочие. Не все из них могут сравниться

своим творчеством, например, с литовским «Obtest», латышским «Skyforger», эстонским «Metsatöll», но белорусская Pagan Metal сцена понемногу укрепляется, и у нее уже есть свои лидеры.

Безусловно, все перечисленные явления не являются обособленными, они перекрещиваются и влияют друг на друга. Время покажет, принесет ли это свой результат. Однако стоит помнить, что настоящее возрождение этнической религии белорусов произойдет не тогда, когда где–то в лесу поставят деревянных идолов и кто–то будет перед ними произносить пылкие речи, а тогда, когда по всей стране снова запылают сотни и тысячи купальских костров, при которых литургией зазвучат аутентичные обрядовые песни, а молодежь до самого рассвета будет играть и танцевать под чарующие мелодии белорусской дуды.

Олег Фомин

ИДЕОЛОГИЯ РУССКОГО ПРОЛАЙФА В ПЕРВОМ ПРИБЛИЖЕНИИ

Несколько последних лет я занимался пролайфом, движением в защиту жизни до рождения. В моей работе меня поразило следующее обстоятельство. Подавляющее большинство пролайферов осознает, конечно, то, что причина абортов и абортивной контрацепции кроется в отказе современного общества от традиционных семейных ценностей, в модернизме. Но при этом пролайф совершенно панически боится оформления своих фрагментарных воззрений и подозрений в законченную идеоло-



гию. Более того, постоянно слышатся с разных сторон голоса, призывающие не придавать пролайфу никакой идеологической окраски во избежание конфликтов внутри движения. Таким образом, современный пролайф представляет сегодня достаточно пестрое идеологически образование. Здесь есть и либералы, и правые сталинисты, и националисты, и монархисты. И действительно возникающие порой в этом отношении противоречия все же являются поверхностными, они не задевают глубинных парадигмальных оснований, объединяющих деятелей по тому или иному принципу.

Почему я, будучи традиционалистом, обращаю столь пристальное внимание на пролайф? Во–первых, потому что внутренне пролайф является чисто традиционалистским движением, только он пока еще об этом не знает. Во–торых, только пролайф сегодня в мире способен собирать миллионные демонстрации. И если допустить возможность сегодня какого–либо серьезного воздействия в сфере политического не только с помощью необланкистских методов, хунты и т.п., но и при неинсценированной поддержке масс, имеющих какую бы то ни было консервативную сознательность, речь, прежде всего, должна идти о пролайфе. В России пролайф пока не собирает миллионных и даже многотысячных шествий, но дело, по крайней мере, сдвинулось с мертвой точки. И я уверен, что в определенный момент пролайф может послужить главным традиционалистским тараном против системы. Надо лишь дать пролайфу его собственную, заложенную в нем имплицитно идеологию.

Многие общественные и освободительные движения начинались в борьбе против чего–либо. Но рано или поздно, а лучше все–таки рано, возникает потребность осознать, не только против чего ты борешься, но и за что.

Уже сегодня пролайфу необходимо дать ответ на вопрос: как должно выглядеть то общество, в котором перестанут убивать детей. Чего хотят пролайферы утвердительно, а не запретительно. Ведь совершенно очевидно, что существующая политиче-

ская система немыслима без абортов, абортивной контрацепции, ювенальной юстиции.

Современный человек боится идеологии. Страх рождается в нем от безответственности, поиска исключительно своей выгоды и стремления к удовольствиям. Системе, сложившейся в мире, такой страх перед идеологией только на руку. Ведь идеологии людей объединяют, отсекая неважное. А индивидуальные интересы делают их «соперниками за ресурсы». Обслуживающие систему СМИ внушают: «Любая идеология – кошмар! Посмотрите, сколько крови пролилось под знаменами идеологий в XX в.!» Однако нынешняя система прервала жизней много больше, нежели все концлагеря вместе взятые. Человеческая природа неизменна при любых режимах, и винить в чем–либо идеологии – последнее дело. Идеология, наоборот, лучшее из того, что есть у человека и в человеке. А все остальное – мерзость и труха, либеральные сопли, плач по недоставшейся конфетке.

Идеология современного мира парадоксальным образом построена на отрицании идеи как таковой. Либерализм, власть процентного банковского капитала, управляющая всем и вся, опирается не на сверхматериальные идеи, а на шкурные интересы. Чтобы этот паразит капитал жил и распухал, гибнут целые народы третьего мира, где искусственно поддерживаются война, голод, болезни. Колоссальное, планетарных масштабов число жизней прерывается контрацепцией и абортами – концлагерями и душегубками наших дней. А все потому, что в битве за ресурсы капиталу, давно, кстати, ничем не обеспеченному, не нужны «лишние рты».

Что делает русский пролайф, куда он движется, во имя чего, уже хорошо понятно, но еще совершенно непонятно, для чего он это делает, каков будет мир без абортов, контрацепции, ЭКО, эвтаназии, ювенальной юстиции. Мир без секспросвета и медицинской агрессии. Мир без гей–парадов и навязчивого вакцинирования.

Очевидно, что русскому пролайфу не по пути с либеральной идеологией. Среди пролайферов мы встретим кого угодно: сторонников прямой, органической демократии, национал–патриотов, коммунистов, монархистов, анархистов. Только не либералов. Если пролайфер называет себя «либералом» – это просто недоразумение. Он путается в понятиях. Либо он в пролайфе «захожанин». Дирижеры либерализма, хозяева «заводов, газет, пароходов» не хотят платить своим работникам пособие по беременности. Им не нужна лишняя статья расходов «непонятно на что». Это они загоняют народ в *контрацепционные* лагеря, запрещая размножаться. Это у них руки по локоть в крови нерожденных детей – они в сто раз хуже серийных абортмахеров. Чем больше предприятие – тем больше крови на «негодяях в кабинетах из кожи». Чья там кожа – это еще тоже надо проверить.

Противники Модерна, иначе говоря, современного мира, пытаются противопоставить ему консерватизм. Однако нужно понимать, что именно консервируется. Ведь если консервируется нынешнее положение вещей – то, может, лучше не надо? Причем в условиях нашей страны, большая часть граждан которой родились и учились еще при Советском Союзе, сама недавняя советская система представляется консервативной. Монархисты и национал–патриоты, чаще других именующие себя консерваторами, также зовут нас в не столь уж давно минувшее «прекрасное далеко». Иными словами, *консерватизм – это всегда пассеизм, ностальгия по недавнему прошлому* – будь то прошлый год или прошлый век. Консерватизм похвален, ибо происходит от любви к Родине, но всегда ущербен, ибо не учитывает того, что в прошлом уже содержались семена нынешнего положения вещей. Прошлое потому и прошло, что все, что было в нем плохого, победило все, что было в нем хорошего. И эту битву не переиграть с другим результатом. Человек ностальгирующий неспособен к решительному делу, обращенному в будущее. Первые христиане не ностальгировали, их взоры были обращены ко Второму Пришествию. Потому они и побе-

дили ветхий мир с его гнилым консерватизмом языческих мистерий.

Долой современный церковный и политический консерватизм! Эти консерваторы – худшие враги, ибо подрывают саму возможность восстать против современного мира, уничтожить его окончательно и бесповоротно, а затем вернуться к истокам.

Подлинным идеологическим наполнением русского пролайфа должен стать не консерватизм, а традиционализм. Для многих оба понятия сливаются воедино. Однако это ошибка. Консерватизм пытается любой ценой сохранить отмирающие формы. Для традиционализма же ценна сама идея, облеченная в форму.

Взять, к примеру, женский платок в православной традиции. Хорошо известны слова апостола Павла о том, что жене следует покрывать свою голову. Однако речь конкретно о платке не идет. Поэтому не всякий консерватор будет настаивать на его необходимости. В послепетровской России платок был обязателен не для всех сословий, аристократки вместо платка носили то, что было модным на тот момент в Европе, а именно шляпки. Если же консерватор и отстаивает женский платок, то из сентиментальности, из пассеизма, ведь это ушедшая деталь быта того времени, по которому он скучает. Напротив, для православного традиционалиста важна только ожившая в повседневной бытийности символика платка. Плат – образ того, что простерто, пространства, земли, материи. Четыре угла у платка обозначают четыре стороны света. Видимая нашими телесными очами природа представляет собой, согласно Традиции, покров, плат, накинутый Богом на незримую, истинную природу вещей. Отсюда связь в индо–европейских языках таких слов, как «матерь» и «материя». Платок четко указывает на пол женщины, обозначает ее детородную функцию. О потерявшей, забывшей или просто снявшей платок говорят: «опростоволосилась». То есть совершила грубейшую ошибку. Забвение бытийного смысла платка, а затем и отказ от него, сначала как от немодного, а затем и как

от «символа унижения», привели сначала к малодетности, затем к развитию психических, а после и физических расстройств пола – к феминизму, лесбиянству, трансвестизму, транссексуальности, «андрогинии», когда женщина считает себя «бесполой» и склоняется по временам то к «платонической любви», то к извращениям.

Традиционализм зародился в конце XVIII в. Одним из его основателей–предшественников принято считать Жозефа де Местра, французского политического философа и дипломата, прожившего много лет в России. Будучи монархистом, он считал французскую революцию божественной карой, обрушившейся на духовенство и аристократию за посягательство на сакральную власть короля. Последователями де Местра в России были в том числе такие известные консерваторы и даже без пяти минут традиционалисты, как Лев Тихомиров и Константин Леонтьев. Первый, в юности, будучи народовольцем, впоследствии стал апологетом православного самодержавия. Подобно основателю современного традиционализма Рене Генону, Тихомиров активно полемизировал с оккультизмом, спиритизмом и теософией. Что касается Леонтьева, борца с Модерном и особенно либерализмом, то еще в XIX в. он предрекал «грядущее корпоративное рабство».

Главным традиционалистом XX в. по праву считается французский математик и мыслитель Рене Генон, регулярный автор журналов *«Антимасонская Франция»* и *«Традиционалистские исследования»*. В его трудах Традиция предстает в качестве фундаментального понятия. Это не просто Священное Предание. Традиция, по Генону, – всеобъемлющая реальность, предшествующая современному миру, Модерну и резко ему противопоставленная. В Традиции сакрально все – жест, звук, каждое движение, любое политическое установление, праздник, ритуал, труд, деньги, песни, танцы, горы, реки, животные. Модерн, основанный на идеях Просвещения, равенства, прогресса, эволюции, свободного рынка, на материализме, атеизме, гуманиз-

ме представляет собой абсолютное зло и аномалию, приведшую человека на край погибели.

Традиционализм не следует путать с Традицией. Он возникает только в Модерне и как реакция на Модерн. Традиционализм призывает вернуться в Традицию, но он не Традиция. Дело в том, что сама Традиция не осознает себя как Традицию. Человек, живущий в Традиции, следует ей консервативно, по инерции. Когда внутренний смысл Традиции утрачивается, наступает Модерн. Модерн должен был появиться, чтобы Традиция приняла четкие очертания на его фоне. И тогда же рождается традиционалист.

Традиционалист – фигура нашего времени. Он живет рядом с нами. Ездит в трамвае. Ходит на работу. Висит часами в интернете. Но он – ИНОЙ. Поток лжи, текущей из телевизора, не притягивает его внимания, не вызывает ни злости, ни даже усмешки. Прожигание времени на дискотеках и стадионах ему непонятно. Вся современная реальность в его глазах – надутый мыльный пузырь с яркой радужной картинкой, готовой вот–вот рассыпаться на брызги как ненастоящее. Что же настоящее? Настоящее – Бог, сакральное, мир вечных архетипов, бытие в Традиции, вертикальное стояние на родной почве, семья, дети, монашество. Традиционалист еще весь в Модерне. И в храм он не часто ходит, – если речь о православном традиционалисте, – и семьи пока еще нет у него, а если есть, то бездетная или малодетная, да и со служением Родине пока туговато. Но он уже видит то, за что он будет биться. И он понимает, куда будет меняться и менять мир. Если сам он еще не готов жить в Традиции, то его дети будут готовы.

Пролайф есть практическое приложение традиционализма. Очень странно, что нигде до сих пор еще не произошло их сближения. Видимо, за ним будущее. Исключение – разве что Новая Зеландия, где живет известный традиционалист доктор К.Р. Болтон, являющийся одновременно борцом с абортами.

Другим важнейшим компонентом идеологии русского пролайфа могли бы стать труды выдающегося ученого–экономиста, основателя научной школы сельского хозяйства Александра Васильевича Чаянова. Он, помимо прочего, был известным краеведом, москвоведом, членом комиссии «Старая Москва», тонким писателем–фантастом. Чаянов, сторонник идеи экономической автаркии (самодостаточности) больших пространств, известен и как политик. Видный работник кооперативного движения России после Февральской революции, член Учредительного собрания, в 1921–1923 гг. он становится членом коллегии Наркомзема РСФСР. В 1930 г. за взгляды на развитие сельского хозяйства, несовместимые с планами варварской коллективизации, Чаянов был арестован, а в 1937 г. по сфабрикованному делу о так называемой «Трудовой крестьянской партии» расстрелян. При этом до сих пор ходят упорные слухи, что Чаянов по спецзаказу Сталина написал в конце 20–х гг. книгу *«Автаркия»*. Идеи Чаянова были реализованы лишь отчасти в 1980–е гг. в совхозах–миллионниках с полным хозрасчетом.

Чем ценен для пролайфа Чаянов? Тем, что в его книгах содержится ответ на главные вопросы, задаваемые нам: «Хорошо, мы перестаем делать аборты и пользоваться контрацепцией. Начинаем рожать по ребенку в год. Где нам жить прикажете?! Чем кормить детей? Где им учиться?» Все доводы пролайфа разбиваются об эти вопросы. А значит, нужно подвести под пролайф идеологическую базу, – что мы и пытаемся сделать, – объясняющую устройство той жизни, когда перестанут убивать детей.

В повести *«Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии»*, опубликованной в 1920 г. под именем Иван Кремнев, Чаянов показывает социалистическое общество, где после крестьянской революции был издан декрет об уничтожении городов и произошел массовый исход из города в село. Один из жителей утопии Никифор Минин так объясняет главному герою Алексею Кремневу устройство новой жизни:

«Население Москвы нарастает настолько сильно, что наши муниципалы для соблюдения буквы закона считают за Москву только территорию древнего Белого города, то есть черту бульваров дореволюционной эпохи. Раньше город был самодовлеющ, деревня была не более как его пьедестал. Теперь, если хотите, городов вовсе нет, есть только место приложения узла социальных связей. Каждый из наших городов – это просто место сборища, центральная площадь уезда. Это не место жизни, а место празднеств, собраний и некоторых дел. Пункт, а не социальное существо. Возьмите Москву, на сто тысяч жителей в ней гостиниц на 4 миллиона, а в уездных городах на 10000 – гостиниц на 100000, и они почти не пустуют. Пути сообщения таковы, что каждый крестьянин, затратив час или полтора, может быть в своем городе и бывает в нем часто. Вся страна образует теперь кругом Москвы на сотни верст сплошное сельскохозяйственное поселение, прерываемое квадратами общественных лесов, полосами кооперативных выгонов и огромными климатическими парками. В районах хуторского расселения, где семейный надел составляет 3–4 десятины, крестьянские дома на протяжении многих десятков верст стоят почти рядом друг с другом, и только распространенные теперь плотные кулисы тутовых и фруктовых деревьев закрывают одно строение от другого. Да, в сущности, и теперь пора бросить старомодное деление на город и деревню, ибо мы имеем только более сгущенный или более разреженный тип поселения того же самого земледельческого населения. Вы видите группы зданий, – Минин показал вглубь налево, – несколько выделяющихся по своим размерам. Это – »городища», как принято их теперь называть. Местная школа, библиотека, зал для спектаклей и танцев и прочие общественные учреждения. Маленький социальный узел. Теперешние города такие же социальные узлы той же сельской жизни, только больших размеров».

А теперь посмотрим, утопия ли этот проект или перед нами рабочая футурологическая модель?

Мы видим, что в чаяновской модели происходит естественное центробежное, горизонтальное расселение граждан. Сегодня же налицо нечто совершенно противоположное: города, подобно месту столкновения тектонических плит, взмывают вверх, развиваются по вертикали. Возникает проблема компактного расселения. Драка за квадратные метры превращает домочадцев в «геополитических врагов». В Средние века не столь яростно делили отцовские владения знатные отпрыски. Миллионы шекспировских трагедий разыгрываются сегодня в городских квартирах. Город убивает семьи. Желая сохранить за собой «свободные квадратные метры», молодые пары не хотят рожать более одного–двух детей, а то и вовсе становятся принципиальными чайлдфри.

Единственный выход из ситуации демографического бедствия – дауншифтинг (так называют ставшую в последнее время модной миграцию из более населенных пунктов в менее населенные, более экологичные). Чаяновский проект, предвосхитивший дауншифтинг, вовсе не означает утраты «связи с цивилизацией». Изба может быть с центральным отоплением, санузлом, интернетом. Жизнь поначалу будет менее комфортной, зато здоровой. Жизнь на земле – это Традиция, погружение в годовую литургию труда, а прозябание офисного планктона – хуже смерти. Разумеется, пока инфраструктура не будет налажена, это будет что–то помягче ГУЛАГа, но пожестче пионерлагеря. Однако люди своим желанием только развлекаться и поменьше работать заслужили гораздо худшего. Трудовое перевоспитание на земле пойдет всем только на пользу. Пожалуй, скажут: «начните с себя». Не нужно бояться таких вопросов. Начнем с себя, когда в стране произойдет то, что должно произойти.

Без политической воли здесь, разумеется, осуществить ничего не удастся. Либеральная система просто так от высасыва-

ния соков из «народонаселения» не откажется. Город, средоточие власти либеральной системы, сегодня сожрал деревню. Из книги *Бытия* мы помним, что первый город был основан Каином. Поистине, как писал Рене Генон, к концу времен «Каин окончательно убьет Авеля». Иначе говоря, город убьет деревню. Логика развертывания человеческой истории такова, но это не значит, что мы не должны этому сопротивляться.

Суммируя сказанное, одной из составляющих идеологии пролайфа с необходимостью должен стать православный крестьянский социализм, ибо только в рамках этой идеологии возможна полноценная реализация традиционных семейных ценностей. Только под лозунгом «Назад – в избы!» возможно осуществление конечных целей пролайфа, когда слова «аборт» и «контрацепция» будут известны лишь эрудитам.

Программу Чаянова можно представить в виде тезисов:

- Деурбанизация. Массовый исход в растянутые на десятки и сотни километров пригороды, в городо–деревню, где станет возможной жизнь большими семьями.
- Создание деревенской инфраструктуры, не уступающей городской. Налаживание скоростных путей сообщения, связующих социальные узлы городо–деревни.
- Опора на семейно–кооперативное производство, где каждый заинтересован в результатах своего труда и работает не на «чужого дядю», а на семью.
- Крестьянский семейный уклад, без отрыва от источников высокой культуры.
- Углубление содержания человеческой жизни, реализация интегральной человеческой личности.

Григорий Бондаренко

ЛАБИРИНТ КЕЛЬТСКОЙ ТРАДИЦИИ



Феномен кельтской цивилизации до конца не изучен, не понят и известен широкой публике гораздо меньше, чем античность, Древний Восток или даже скандинавская культура. Собственно, как ответ на такое пренебрежение кельтским фактором почти во всех европейских странах, кроме Ирландии, и была написана книга Гуйонварха и Леру. Начало кельтской цивилизации теряется в индоевропейской древности, «Кельтская империя» эпохи Ла Тена простирается на территории большей части Европы, вплоть до Малой Азии, ирландские монахи в раннее средневековье странствуют во имя Божие от Исландии до Египта, а в наши дни кельтские меньшинства заявляют о себе на политической сцене Европы. Все это – этапы развития одной цивилизации. Однако именно в таких широких временных и географических рамках кельтской цивилизации и заключается основная проблема: можно ли говорить о каком бы то ни было цивилизационном, культурном единстве галлов доримской эпохи, ирландцев христианского средневековья и жителей современных кельтских регионов, часто не помнящих собственный язык? Можно ли вообще говорить о кельтах и о «кельтскости»? Что является

критерием – язык, религия, быт, стиль в изобразительном искусстве?

На эти вопросы чрезвычайно сложно дать ответ. Если авторы «Кельтской цивилизации» связывают «кельтскость» главным образом с религией и древней социальной структурой индоевропейского происхождения, то с нашей точки зрения принадлежность к кельтскому сообществу определяется целым рядом факторов, важнейшие из которых – язык, духовная культура и самосознание. В любом случае вряд ли кто–либо из специалистов может сейчас дать исчерпывающий ответ на вопрос, заданный в книге Гуйонварха и Леру: «Кто же такие кельты?» Когда мы сталкиваемся с кельтами, а особенно с памятниками их духовной культуры, мы входим в запутанный древний лабиринт, дойти до искомого центра которого смогут только будущие поколения исследователей. Вернемся к авторам книги. Чета кельтологов Кристиан Гуйонварх и Франсуаза Леру занимает довольно странное положение в современной науке. С одной стороны, К.–Ж. Гуйонварх – признанный авторитет в области бретонской и в целом кельтской лингвистики, экс–профессор кельтологии Реннского университета, Ф. Леру – уникальный и оригинальный специалист в области континентальной кельтской религии и островной мифологии. Гуйонварх и Леру в течение долгих лет были основными авторами и издателями научного журнала Ogam – Tradition celtique (посвященного в основном галльской археологии, кельтской лингвистике и мифологии). Однако многие исследователи и издания не воспринимали всерьез этих бретонских ученых. В чем же причина? Во–первых, надо напомнить, что Ogam был основан в конце сороковых бретонскими традиционалистами геноновского направления, и наша уважаемая пара пользовалась традиционалистской методологией в своих штудиях, в том числе в «Кельтской цивилизации». Во–вторых, можно упомянуть увлечение Гуйонварха и Леру теорией не столь популярного ныне Ж. Дюмезиля в социальной истории и мифологии. Такие

«неполиткорректные» взгляды ставят наших бретонских авторов на грань, за которой для особо рьяных скептиков брезжат во тьме болотными огоньками кельтомания, оккультизм и New Age. Впрочем, традиционалистская школа сыграла свою роль в становлении взглядов многих исследователей кельтской религии и мифологии в XX веке. С другой стороны, сами мифологи–компаративисты, близкие к традиционализму, тоже нередко обращались к кельтской тематике (другое дело, что их рассуждения и выводы часто были основаны на недостаточном знании всех нюансов предмета). Например, А. Кумарасвами писал в некоторых работах о кельтских мифологических сюжетах. Его статья «Об уродливой невесте» была посвящена мотиву уродливой госпожи в ирландском предании «Приключения сыновей Эохайда Мугмедона» (Echtra mac Echdach Mugmedyin) . Кумарасвами писал об уродливой госпоже этого предания как о воплощении ирландской богини Власти и приводил примеры подобных «сакральных браков» в других мифологиях, азиатских и европейских.

В той же статье Кумарасвами высказал ряд мыслей о мифе и его изучении, которые позже были подхвачены многими кельтологами и более других А. и Б. Рисами, П. Мак Каной, К.–Ж. Гуйонвархом и Ф. Леру. А. Кумарасвами говорил о мифах как о «фигурах мысли», а не «фигурах речи», подобно тому, как будущие семиотики скорее бы определили мифы как «фигуры сознания». Далее Кумарасвами отрицал как исторический, так и натуралистический подходы к изучению мифа: «Мифы – это не искаженные записи исторических событий. Они не являются также метафорическими описаниями природных феноменов... Напротив, такие феномены являются примерами мифа». Впоследствии Ф. Леру в своей ранней работе «Общее введение в изучение кельтской традиции» тоже критиковала исторический подход к мифу и писала, что историцизм в этой области является современным рационалистическим нововведением, ибо миф не может быть локализован ни в пространстве, ни во времени.

Как я уже упоминал, наряду с Гуйонвархом и Леру два других кельтолога, валлийцы братья Рисы, в своей интерпретации кельтских мифов использовали идеи А. Кумарасвами и других традиционалистов. Их книга «Наследие кельтов», недавно переведенная на русский язык, посвящена «традиционным преданиям» (traditional tales) Ирландии и Уэльса . Когда Рисы и Гуйонварх и Леру говорят о социальных соответствиях тех или иных мифов, они ссылаются на Ж. Дюмезиля, который в свое время сам писал о некоторых аспектах кельтской мифологии. Дюмезиль, в свою очередь, испытал влияние традиционалистов, в особенности Рене Генона (см., например, его статью «Друидическая традиция и письменность», где он рассматривает «борьбу Мирской Власти (Pouvoir Temporel) за лишение друидов какой–либо юридической значимости»). Дюмезилевская теория трех функций в индоевропейских обществах долго доминировала и во взглядах специалистов–кельтологов. Сейчас ее все ожесточеннее критикуют со всех сторон. При этом всегда следует иметь в виду, что, как бы ни была изящна теория, мифологи–компаративисты, как правило, не знают кельтских языков, древних или новых, и слабо ориентируются в кельтских реалиях.

Авторы «Кельтской цивилизации» так же, как братья Рисы, считают, что полное значение кельтских мифов могло быть осознано только в рамках определенной религиозной традиции. Утверждая это, Гуйонварх и Леру понимают (в отличие от кельтоманов или дешевых популяризаторов, с которыми они постоянно спорят), что такая религиозная кельтская традиция сейчас не существует и не может быть полностью восстановлена современными учеными. Поэтому им остается надеяться, что сравнительное изучение кельтских мифов в сопоставлении с примерами мифов других стран может помочь исследователю заметить хотя бы «отблески традиции». О самом термине «традиция», используемом авторами наряду с некоторыми другими кельтологами в традиционалистском ключе, стоит сказать, что такая «тради-

ция» включает в себя в качестве компонентов не только мифологию, но и ритуал, изобразительное искусство, а также музыку. Что касается утверждения Гуйонварха и Леру о полном раскрытии мифа только в рамках определенной религиозной традиции (в нашем случае кельтской), то с ними, с моей точки зрения, можно было бы поспорить. Мифология может только употребляться той или иной религией, которая, как говорил В. Беньямин, вытягивает мифические линии и превращает их в свои. То есть в нашем случае, как мне представляется, миф не может быть друидическим или христианским вне зависимости от того, блуждающий это миф или нет.

Гуйонварха и Леру в соответствии с внутренним кельтологическим делением считают нативистскими исследователями. Сам термин «нативизм» обозначает взгляд на раннесредневековую кельтскую культуру как на архаичную, изолированную, сочетающую в себе элементы язычества с поверхностным христианством, и на ранние кельтские тексты как на изначально устные, иногда ритуальные. Важно, что Гуйонварх и Леру признают существование устных пратекстов репертуара ирландских средневековых филидов или валлийских бардов, наследников «жреческого ордена» друидов, однако перед ними так же, как перед всеми кельтологами, встает проблема реальных текстов в рукописях, созданных в монастырях и содержащих множество христианских интерполяций. Нативисты призывают рассматривать повести в средневековых рукописях как сознательно измененные и реструктурированные. Причем невозможно установить даже, как далеко заходила такая «редакторская правка». К сожалению, наши авторы в такой «вводной» работе, как «Кельтская цивилизация», часто оставляют проблему монастырской редакции без внимания, указывая на средневековые тексты как на аутентичные источники кельтской дохристианской сакральной традиции. Наверное, часто они действительно являются таковыми, но анализ текстов всегда должен быть максимально осторожным. В любом случае авторы «Кельтской цивилизации»

дают стимул многим будущим исследователям искать в ранних ирландских и валлийских текстах «отблески древней традиции». Книга Гуйонварха и Леру отличается от большинства общих работ по кельтской тематике, в том числе и от «Наследия кельтов» Рисов, тем, что авторы уделяют большое внимание древнему континентальному периоду кельтской истории (в основном галльскому материалу) и бретонской культуре. Здесь важную роль сыграло французское («галльское») и бретонское происхождение исследователей. Надо учитывать, что книга рассчитана на французского читателя, до сих пор она была переведена только на итальянский язык. Именно отношение французской общественности к кельтам, древним и современным, объясняет своеобразный оправдательный и апологетический тон книги. Собственно, Гуйонварх и Леру сами зачастую упоминают с одной стороны кельтоманов, приучивших публику к тому, что кельты не могут быть темой серьезного исследования, и с другой стороны – скептиков из академической среды, недооценивающих кельтскую цивилизацию по сравнению с античной или классической средневековой. Можно было бы еще сказать о политическом факторе кельтского сепаратизма, который всегда накладывал отпечаток на изучение кельтов в Великобритании и Франции. Можно согласиться с тезисом бретонских исследователей, что такое небрежение в среде историков было вызвано кардинально иным характером политической власти у кельтов, и соответственно их неспособностью к противостоянию государственной машине римского образца и созданию собственных крупных и влиятельных государственных образований. Кстати, именно по причине социально–экономической отсталости, «господства первобытнообщинного строя», кельтские народы и регионы не были предметом исследования марксистской историографии в нашей стране. Широко известны были только работы Ф. Энгельса об общественном строе древних ирландцев. Итак, касаясь важного вопроса о балансе властей у кельтов, Гуйонварх и Леру пишут в заключении книги: «У кельтов гла-

венствующая роль принадлежала духовной власти, олицетворяемой друидом. От нее зависела власть мирская, олицетворяемая царем». Соглашаясь с авторами книги в том, что касается актуальности этого вывода, следует заметить, что их формула работает только в доримском и дохристианском кельтском мире. Причем даже Галлия перед римским завоеванием не знала царской власти, и ее исчезновение вряд ли правомочно связывать только с римским влиянием, как пишут Гуйонварх и Леру. Это исчезновение было вызвано также внутренним развитием кельтского общества в контексте давнего и длительного средиземноморского влияния. В итоге в Галлии перед римской оккупацией мы имеем дело со своеобразным «олигархическим» правлением, как его называет известный археолог и историк Б. Канлифф. Тем более такой идеализированный симбиоз жреческой и королевской власти неизвестен средневековым островным кельтским странам. Друидическое сословие (или корпорация), вероятно, было довольно быстро ликвидировано в Ирландии после христианизации. Причем часть друидов, очевидно, вошла в корпорацию филидов – «поэтов», а другая, меньшая, насколько мы можем судить по ранним ирландским законам, превратилась в изгоев и маргиналов общества, прозябающих на окраине обитаемого мира. Ирландские филиды бесспорно оказывали серьезное влияние на многочисленных местных правителей, однако они ни в коем случае не были носителями «сакральной власти». Если говорить о раннесредневековой Ирландии, то ее уникальные черты как в социально–политической, так и в культурной сфере вызваны, с одной стороны тем, что эта страна никогда не была частью Римской империи, а с другой стороны тем, что вплоть до утверждения христианства в Ирландии существовало ученое жреческое сословие, действительно функционально схожее с индийскими брахманами. Христианство, церковная организация, письменная культура и историческое сознание непосредственно наложились на древнейший пласт архаической дописьменной культуры без какого–либо

римского буфера. В этом и заключается уникальное положение раннесредневековой Ирландии в европейском контексте. До принятия христианства в Ирландии господствовал традиционный тип памяти. Средневековые ирландские тексты свидетельствуют о переходе от такого типа памяти к письменному. Причем переход этот не был моментальным, тем более что корпорация филидов–«поэтов» на протяжении ее существования в течение всего средневековья была носителем именно древнего традиционного типа памяти. Для традиционного типа памяти предания о «старинах мест» или о знаковых персонажах выполняли мнемоническую функцию. Такую же роль, как писал Ю.М. Лотман, могут играть и своего рода мнемонические знаки, природные или искусственные феномены и черты ландшафта – озера, святилища, деревья, крепости и т.п. В них сконцентрирована память о событиях и типах поведения, жизненных для общества. Лотман говорил о бесписьменной культуре, вариантом которой бесспорно являлась древняя кельтская как на континенте, так и на Британских островах: *Культура, ориентированная не на умножение числа текстов, а на повторное воспроизведение текстов, раз навсегда данных, требует иного устройства коллективной памяти. Письменность здесь не является необходимой. Ее роль будут выполнять мнемонические символы – природные (особо примечательные деревья, скалы, звезды и вообще небесные светила) и созданные человеком: идолы, курганы, архитектурные сооружения – и ритуалы, в которые эти урочища и святилища включены.*

Основная задача традиционного типа памяти – это сохранение правил, управляющих миром через повторное воспроизведение текстов, которые, конечно, могут изменяться с течением времени (что и происходит с ирландскими текстами), однако всегда подразумевается, что они были созданы в незапамятные времена. Собственно такое «управление миром», скорее всего, и было основной функцией друидов. Связь же между воспроизводимыми текстами осуществляется с помо-

щью описаний ритуалов в них (как в преданиях «Разрушение заезжего дома Да Дерга» и «Заезжий дом Да Хока», в текстах, посвященных пяти деревьям или пяти дорогам острова). Мнемонические же символы концентрируют в себе память о событиях, происшедших в священное время и о типах поведения, жизненных для общества, действуя как своеобразные «гравитационные центры», если использовать термин Дж. Кука. В контексте перехода от дописьменной культуры к письменной можно было бы уточнить оппозицию друиды/филиды для раннеирландского общества. То есть, когда я говорю о традиционном типе памяти у филидов, это в целом верно, но нуждается в уточнении. Исследователь средневековой ирландской и валлийской литератур должен постоянно помнить о неизвестном нам устном «исходном тексте», являющимся частью корпуса священных текстов. Переданные филидами и записанные в средневековье тексты являются только искаженным воспоминанием и толкованием «исходных». В целом разница между исходным текстом и его толкованием, соответствующая, как писал Ж. Деррида, разнице между раввином и поэтом, в ирландском контексте, вероятно, соответствует разнице между друидом и филидом. Интрига здесь заключается в том, что в большей части филидического репертуара, в поэтических толкованиях затушевывается, если не отбрасывается совсем, разница между «исходным текстом» и «текстом экзегетическим» (в нашем случае исходный текст «восстанавливается»), так что само толкование начинает служить «исходным текстом». Это происходит именно на этапе вхождения филидов–поэтов в письменную культуру. Хотя даже на этом этапе филид, «восстанавливая» или «находя» исходный текст, воспроизводит шаблон, или продуцирует некий симулякр, действуя по традиционным дописьменным правилам. Механизм такого «восстановления» можно найти в легендах о нахождении «старин мест» филидом Аморгеном или текста «Похищения быка из Куальнге» филидом Муиргеном. Толкование становится самоцелью, оно не ищет оправданий

в попытке найти скрытый смысл в «исходном тексте», поэтому подобные экзегетические тексты, по словам Ж. Дерриды, «всегда рискуют стать бессмысленными, но были бы ничем без этого риска». Такая ситуация прослеживается в большей части ранних ирландских текстов, авторами/редакторами которых были поэты–филиды. Как в случае «восстановления» диннхенхас (старин мест) филидом Аморгеном, текст якобы воспроизводится, т.е. филиды продолжают работать по традиционным правилам, но в отсутствие «исходного текста». Вообще память об отсутствии «исходного текста» сохраняется в Ирландии на протяжении всего средневековья, можно привести пример достаточно позднего компендиума «Разговор старейших», где св. Патрик с помощью Кильте и сидов восстанавливает истории о подвигах фениев.

Насколько мы можем судить, аналогичная ситуация в Ирландии наблюдалась и в политической, и в правовой сфере. Так, верховная власть короля в Таре в историческое время не была засвидетельствована, она только подразумевалась как институт некого идеального прошлого, а затем была «восстановлена» лишь в X веке. То же самое происходило с некоторыми юридическими трактатами, которые приписывались мифическим или полумифическим персонажам. В то же время точно так же, как мы знаем о существовании «исходных» друидических текстов, еще с большей уверенностью мы можем говорить о существовании «исходных» дохристианских королевских или сакральных центров в Таре и других местностях в кельтских странах. Здесь, по крайней мере, на помощь может прийти археология. Так, когда Гуйонварх и Леру заявляют, что Тара принадлежит исключительно мифу, подобно «империи» Амбигата, и нет необходимости искать на ее территории остатки древней столицы, они правы только отчасти. Тара (Temair) действительно является королевским центром во многих ирландских мифах. Однако ее реальное сакральное значение в древности нельзя недооценивать. Значительная

часть монументов ритуального значения на территории Тары, судя по данным археологической разведки, была сооружена в бронзовом веке в конце IV – начале III тысячелетий до н.э. То есть ритуальный центр в Таре существовал еще в докельтскую эпоху, во времена строительства погребальных сооружений в долине реки Бойн (Ньюгрэндж, Ноут, Доут). Вообще в Ирландии докельтские памятники всегда «доместицировались» гойдельской псевдоисторической и мифологической традицией. Докельтский субстрат оказывает влияние и на картину мира кельтского населения острова. Помимо христианской среды, в которой были записаны ирландские мифологические тексты, этот докельтский субстрат вынуждает нас еще больше сомневаться: а вправе ли мы говорить о единой кельтской мифологии, оперируя в основном ирландским материалом? Видимо, только те ирландские мифологемы, параллели которых встречаются в валлийской литературе или континентальных данных, могут рассматриваться как общекельтские. В качестве одного из главных доказательств кельтского единства, как социального, так и духовного, многие исследователи приводили пример института друидов, существовавшего на протяжении веков у кельтов Галлии, Британии и Ирландии. Гуйонварх и Леру посвятили друидам обширную монографию, основанную по большей части на тех же ирландских источниках. Их мнение такое же: институт друидов доказывает единство кельтского мира и к тому же роднит кельтов с другими индоевропейскими культурами. Проблема друидов, в самом деле, представляется одной из самых существенных и самых спорных в кельтских исследованиях. К сожалению, в научных кельтологических кругах в последнее время упоминание друидов считается чуть ли не чем–то неприличным. Такой скепсис и умолчание можно понять. О трудностях, связанных с источниками информации о друидах, Гуйонварх и Леру пишут и в «Кельтской цивилизации»: с одной стороны, античные авторы рассказывают о друидах, глядя на них сквозь

призму собственной культуры и философии, с другой стороны, ирландские средневековые тексты были записаны (а часто и созданы) в христианскую эпоху, когда реального института друидов в обществе уже не было. Да и те античные и ирландские описания, на которые мы можем полагаться, зачастую доносят до нас весьма непохожие друг на друга образы кельтских жрецов. Еще Ю. Покорный в свое время косвенно указывал на островное происхождение друидов. Можно отметить, что есть сведения только о друидах в Галлии, Британии и Ирландии, относительно же друидов в других кельтских областях источники молчат. Цезарь же в «Записках о Галльской войне» (VI,13) пишет, что друидическая доктрина была «найдена» в Британии (disciplina in Britannia reperta) как уже существующая там (до кельтов?). Далее он пишет о поездках галльских друидов опять же в Британию для лучшего изучения друидической премудрости. Причем, согласно ирландским преданиям, герои из Ирландии также должны были совершать инициатические путешествия на север Британии. Наши авторы считают, что такое место в представлениях о друидах Британия занимает исключительно благодаря своему островному положению и не должна восприниматься как реальное место на географической карте: «Остров – это, прежде всего, символ места, где посвящаемый и посвятитель оказываются теоретически изолированными от остального мира, и, чем бы ни являлось это место и где бы оно ни находилось, оно предстает неким духовным центром». Ирландские Племена богини Дану с их друидами появляются с островов на севере океана, которые для Гуйонварха и Леру типологически тождественны цезаревой Британии. Острова эти тем более не должны восприниматься как историческая или географическая реальность. Только помня обо всех этих мифологических и квазимифологических представлениях, можно понять высказывание авторов книги о «примордиальных друидах с севера». Здесь действительно идет тонкая игра: с одной сто-

роны, как индоевропеисты Гуйонварх и Леру считают друидов представителями традиционного индоевропейского жречества, родственными брахманам, а с другой - как традиционалисты заявляют о духовном «гиперборейском» происхождении друидов. Это точка зрения оригинальна и имеет право на существование. В то же время не надо забывать, что север в кельтской картине мира занимает противоречивое место. С одной стороны, мы знаем об островах на севере океана и о северо-востоке как месте потустороннего мира (сида), но и хтонические фоморы ассоциируются с башней на острове к северу от Ирландии, и часто север является неблагоприятным локусом. Возможно дело здесь в амбивалентной семантике потустороннего мира (сида) в ирландском мифе. К тому же идея Гуйонварха и Леру о первичности семантики острова как мифологического символа в легендах о Британии или северных островах не объясняет, почему Ирландии, тоже острову, необходимы другие территории для локализации духовной прародины своего священства. О подлинной роли Британии в функционировании института друидов мы, к сожалению, не можем судить из–за крайней скудости источников, тем более что валлийские средневековые тексты, в отличие от ирландских, почти ничего не сообщают о друидах. Я уже упоминал о том, что авторы «Кельтской цивилизации» связывают «кельтскость» в первую очередь с религиозным фактором, а именно с тем же институтом друидов и их доктриной. Что касается друидической доктрины, о которой у всех серьезных исследователей (в отличие от апологетов неодруидизма) существует довольно–таки туманное представление, Гуйонварх и Леру смело пишут о ее близости к монотеизму. Эта гипотеза на самом деле носилась в воздухе уже давно, но никто из академических кельтологов не решался ее озвучить. В 30–е годы А. ван Хамель предпочитал говорить не о политеистических «богах», а о «божествах» («divinities»), действующих в ранней ирландской литературе. То же самое утверждала М. Драак о персонажах из так называемого кель-

тского пантеона, Племен богини Дану или сидов. Она писала, что их нельзя называть богами в политеистическом смысле, но называла их просто «существами» («presences»). В свою очередь, Ф. Леру еще в своем «Введении в изучение кельтской традиции» рассматривала многочисленные галльские и ирландские теонимы как разные имена одного многофункционального Верховного Существа, отрицая кельтский политеизм. Такой подход в принципе противоречит попыткам наших бретонских кельтологов реконструировать некий общекельтский пантеон с привлечением галльских, ирландских и валлийских данных. Здесь авторы не совсем последовательны, однако в оправдание им можно сказать, что эта двусмысленность определяется двусмысленностью самого материала исследования. Есть целый ряд доводов в пользу гипотезы о кельтском «монотеизме», и один из самых весомых – это быстрое и безболезненное принятие кельтской Ирландией христианства в V веке.

Сам же феномен кельтского христианства (существование которого сейчас ставится под вопрос, равно как и существование кельтской общности в целом) объясняется, как и все особенности средневековой островной кельтской культуры, необычностью среды, которая приняла новую веру. Христианство, изначально, со времен Евангелия, городская религия, впервые по доброй воле была принята в регионе, где, как справедливо пишут Гуйоо островной кельтской культурной обычностью среды, которая приняла новую веру. Христианство, изначально, со времен Евангелия, городская религия, впервые по доброй воле была принаписанное им житие как попытку библейской интерпретации ирландских исторических событий. В более поздних текстах речь идет об упадке и разрушении древних «королевских центров», языческих «городов» и возвышении новых, духовных центров, монастырей. Именно монастырь в Уэльсе и Ирландии становится средоточием церковной и культурной жизни. И именно в кельтском монастыре записываются

автохтонные мифологические и эпические тексты, с которых мы начинали разговор. Так замыкается круг.

В заключение стоит сказать, что на протяжении всего средневековья светская филидическая ученость существовала в Ирландии бок о бок с ученостью церковной. И все же они не были изолированы друг от друга, и порой аббат монастыря мог быть верховным филидом – «олламом». За всем этим вряд ли стоял настоящий синтез христианства и язычества, как писали иногда кельтологи–«нативисты». Скорее, как я уже писал, на культурном уровне с обеих сторон шел процесс создания своеобразных «псевдотекстов» (этот термин не содержит у нас никакой качественной характеристики) как псевдоисторий, псевдоритуалов, псевдогенеалогий или псевдоагиографии. Дело в том, что для дописьменной культуры создание письменного текста было чем–то неестественным, а христианская письменная культура в переходных условиях стала воспроизводить апокрифы. Единственное, что не могло быть псевдо – это миф. Миф, запечатленный на века в кожаных переплетах, миф не друидический и не христианский, но живой и поныне смущающий воображение досужего читателя, блуждающего в лабиринте кельтской традиции.

СЕКЦИЯ III

Традиционализм и Эзотеризм в Исламе

Рене Генон и Ислам
Ислам как оппонент «вечной философии»
Кровная месть и коллективная ответственность
Концепция бытия в исламской философии
Суфийское хайдеггерианство в Европе
Традиционализм и боснийский ислам

СЕКЦИЯ III. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И ЭЗОТЕРИЗМ В ИСЛАМЕ

(вводные тезисы)

1. Значение ислама. В современном мире ислам как мировая религия представляет собой наиболее активно сопротивляющуюся глобализму силу. Это делает исламский фактор чрезвычайно важным для фронта традиционализма. Именно с исламом ведут свою войну США, а идеолог конца истории Ф.Фукуяма пытался даже предложить термин «исламо-фашизм» для пущей дискредитации ислама. США как империя склонна к тому, чтобы назначить ислам новым врагом № 1. Это почти официальная позиция США, которая считалась полностью формальной при Буше. Следовательно, ислам должен рассматриваться как приоритетное поле борьбы с американским империализмом, современным и постсовременным миром и глобализацией. Это предопределяет значение и важность ислама.

2. Ислам разнообразен. Отношение к исламу как к чему–то единому и цельному, как к чему-то однородному - это заблуждение или «пустой концепт». Этот концепт используется в трех случаях: невежественными массами (которые всегда ошибаются, т. к. банальность несовместима с истиной), в пропаганде мировых центров власти (использующих его ради конкретных политических целей), в устах теоретиков так называемого «чистого ислама» (салафизма, ваххабизма и т.д.), определяемого иногда столь же условно как «исламский фундаментализм», «интегризм». Первые два случая понятны. Третий представляет собой совершенную инновацию, т. к. на место реально существующего ислама (традиционного ислама) он пытается утвер-

дить новаторскую конструкцию под видом «возврата к корням». Нечто подобное проделали в свое время протестанты, предложив вернуться к «истинному», раннему христианству, но создав нечто совершенно новое и почти не имеющее к христианству никакого отношения. «Чистый ислам» близок к этому.

3. Мы должны проанализировать *ислам вне «мифов»*, как он есть, в его многообразии. При этом следует выделить теологический, исторический, геополитический, этнический аспекты каждого направления. Это гигантская работа, без которой мы не можем всерьез говорить об исламе. Разделение должно идти по магистральным линиям: сунниты – шииты.

4. *Шииты*. Очевидно, что шиитское меньшинство – это совершенно отдельная тема – и метафизически, и геополитически, и этнически. В целом шиизм (любой: и магистральный двенадцатеричный, и гетеродоксальный семеричный, и особенно Ишрак, и редчайший иранский суфизм) чрезвычайно близок к традиционализму. Он не имеет универсалистского измерения и допускает широкие различия. Особенно важные – мессианские (махдистские) направления, т. к. в этом ключе легче найти точки соприкосновения с традиционалистским пониманием сущности современного и постсовременного мира как «открытия Космического Яйца» снизу и «великой пародии».

5. *Сунниты*: традиционный ислам и салафизм. Суннитское большинство должно быть разделено по нескольким факторам: допускающим суфизм и не допускающим (в стиле ханбалитского мазхаба и собственно ваххабизма).

6. *Ат-тассавуф*. Те линии суннизма, которые терпимо относятся к эзотеризму, тем самым обладают измерением, в рамках которого можно выстраивать взаимопонимание с традиционалистским подходом. Сам мир суфизма чрезвычайно широк, в нем множество тенденций. Многие тарикаты враждуют друг с другом. Одни идут на прозелитизм и кончают нью–эйджем, другие – закрываются и становятся почти фольклорными этно–сектами. Наиболее интересны представители ат-тассавуфа,

которые укоренены в своей традиции, ортодоксальны, но обладают широким кругозором в отношении реальности современного мира, в его социологическом, геополитическом, аксиологическом и экономическом аспектах. Таких немного, но они чрезвычайно важны. Среда ат-тассавуфа в целом сегодня велика. Явно необходим программный текст, подчеркивающий радикальную несовместимость ценностей «тариката» с Модерном и Постмодерном и описывающий общую (без детализации) стратегию поведения суфия в условиях «конца мира». Предпосылок к этому множество. Но суммирующего труда или одного автора нет.

7. Традиционный ислам как целое. Нет общего интеллектуального путеводителя по «последним временам» и в контексте обычного традиционного ислама. Это понятно, т.к. он не представляет собой никакого концептуального единства. Традиционный ислам есть, он включает в себя подавляющее большинство современных мусульман, но обобщающих эсхатологических указаний для мировой уммы нет. То, что есть, почти всегда (после первичной проверки) оказывается сектой или салафизмом. Это не удивительно: эсхатологии концентрируются в сектах, а умму в целом пытаются представлять собой салафиты. И все же эсхатологические, антиглобалистские, антиамериканские, антисовременные и антипостсовременные настроения среди мусульман чрезвычайно развиты. Было бы желательно появление какого-то издания наподобие «Традиционного Ислама», которое служило бы трибуной для изложения многообразия позиций конкретных исламских сообществ.

8. Салафизм и мировой салафитский проект. Салафизм, чистый ислам находится на переднем фланге политической борьбы в исламском секторе в современном мире. Это факт, который нельзя отрицать. Именно здесь мы встречаем наиболее ясные и простые стратегии, глобальное мышление, четко поставленные цели – установление мирового Исламского Государства, введение шариата, организация социума на исламских началах в гло-

бальном масштабе, учение о «доме войны» (дар-аль-харб) везде, где нет «дома ислама («дар уль-ислам»), и т.д. Очевидно, что в этой программе есть приемлемая для традиционализма часть и неприемлемая. Приемлемая – состоит в борьбе против общего врага, неприемлемая – в том, что касается предлагаемой альтернативы, собственно «исламского проекта», хотя точнее было бы назвать его «салафитский проект». Важно понять метафизику «салафитского проекта». Эта метафизика не нейтральна, она построена на отрицании эзотеризма и традиционализма, которые определяются здесь как «ширк», отступление от «чистого ислама». Корни полемики уходят к мутазилитам и противникам философов и суфиев. «Салафитский проект» радикально антишиитский, антисуфийский и антитрадиционный. И это не свойство отдельных салафитов, но обязательная метафизика всего этого движения. Данная двусмысленность геополитически выражается в тесном контакте салафизма (в частности, бин Ладена и Аль-Каиды) с ЦРУ и Бжезинским во время афганской войны, в том, что салафиты постоянно оказывают американцам услуги, давая повод вмешиваться в суверенные дела тех стран, которые пытаются сопротивляться США (Ирак, Ливия, Сирия, антироссийский салафизм на Северном Кавказе), но, с другой стороны, именно салафиты атакуют США активнее других антиглобалистских сил. Эту двусмысленность следует осмыслять снова и снова, вести вокруг нее диалог, выяснять позиции всех сторон конфликта. В глобальной битве с даджалом – какую роль играет салафизм? Мы бы оставили этот вопрос открытым.

9. Ислам в России. Позиции, роль и место ислама в России мы должны рассматривать с эсхатологических и традиционалистских позиций. Для этого надо самым серьезным образом применить все предшествующие тезисы к российской ситуации. Ислам является частью российского пространства, но сама Россия не укрепилась в своей позиции в отношении Запада, глобализма, США, либерализма, Постмодерна. Позиция власти уклончива и может быть истолкована по-разному. На этом лег-

ко играть силам «даджала». Они, указывая на глобалистские и либеральные стороны России, натравливают на нее мусульман, а вместе с тем русских – на мусульман – как на «мигрантов», «приезжих» и т.д. Это стратегия ослабления потенциального противника Запада. Ей надо жестко противопоставить эсхатологический альянс мусульман и православных (шире, всех русских) против США, Запада, либерализма и модернизации. Ближе всего точек соприкосновения у русских с традиционным исламом; это не всегда факт, но чисто теоретически здесь ясно направление развития диалога. В интеллектуальной сфере, и особенно в области неоплатонизма, сходства еще больше. На внешнем уровне нас сближает противостояние Западу, либерализму и Постмодерну. Но и здесь традиционный ислам часто пассивен и ограничивается дипломатическими формулами вместо того, чтобы предложить общую стратегию действий. Либеральные прозападные «модернизационные» аспекты российской власти, коррупция и разложение общества, традиций, нравов отвратительны и нам, и мусульманам, и мы должны бороться именно с ними, а не друг с другом, – и бороться сообща. Основные проблемы возникают с салафизмом. Он выступает «пугалом», дискредитируя весь ислам, а его радикальные проекты обостряют противоречия между эсхатологически ориентированными мусульманами и столь же эсхатологически ориентированными силами других конфессий или просто инстинктивными противниками глобализации. И здесь необходим серьезный и непростой диалог.

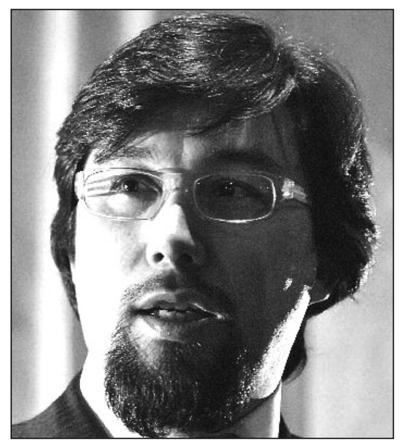
10. Резюме: Ислам и Традиция. Ислам имеет прямое отношение к Традиции. Это неоспоримый факт. И как таковой он должен быть признан традиционалистами. Ислам активен и выступает за традиционное общество. Это следует поддержать. Но ислам не тождественен Традиции. Традиция может быть и неисламской. Если мусульмане это признают, то есть согласны на условия многополярности, активный диалог и тесное сотрудничество, в том числе боевое, направленное против пост-

современного мира и антихриста/даджала, следует развивать. Если мы имеем дело с новаторской и совершенно современной протестантской версией универсализма и эксклюзивизма под видом обращения к «чистому исламу», то здесь надо быть осторожными и тщательно распутывать непростой метафизический и геополитический клубок, чтобы не сорвало резьбу ни в ту, ни в другую сторону. Исламофобия – это зло, но злом может стать и активная исламизация, проходящая под знаменем «чистого ислама». Каждый должен следовать своей традиции. Если у нас не выходит, то виноваты в этом мы, а не Традиция.



Yahya Pallavicini

RENE GUENON AND ISLAM



René Guénon, the French writer who was of Islamic faith, died in Cairo in 1951. Egypt was the place he found to live out the last twenty years of his life and where he met and followed the teachings of several Muslim masters. He is the author of important books such as *East and West* and *The Crisis of the Modern World*, and his work has influenced many people worldwide: people who have tried to refocus their lives according to spiritual values and a newfound intellectual dynamism.

According to his own words, «the sole cause of this disorder is the ignorance of the principles. Let pure intellectual knowledge be restored, and all the rest will return to normal»(1): the crisis of contemporary society lies in the loss of this spiritual dimension, in the contamination of pure intellectuality in favour of an exaggerated unintelligent rationalization, in the abandonment of the certainties of religious doctrine in favour of a pseudo culture that feeds the insecurities of the passionate soul, in the sensitivity lost by modern man for good taste and quality of contemplation because of an obsessive hyperactivity that produces misery and «the reign of quantity», in

forgetting the nature of creation and the purpose of life, causing barbarism among peoples and ignorance amongst individuals.

His meditations on the crisis of modern man, and on secular, scientific, psychological, anthropological, epistemological and democratic thinking, have mistakenly led to Guénon being classified as one of the «traditionalist» intellectuals, placing him next to conservative authors who are often the object of partisan discrimination from the «right–thinking world of Western culture» for the mere fact of expressing thoughts that are different from market trend and the fashion of the day. In the case of Guénon, this classification has resulted in at least two deleterious consequences. The first was undoubtedly that of «cataloguing» him as part of the labyrinth of «lovers of tradition and the esoteric sciences,» disregarding the call for intellectual renewal in his work, going far beyond these narrow literary or occult circles. Paradoxically, it is precisely these pseudo–elite circles that claim to defend the work of Guénon, using the ridiculous and contrived means of a «Guénon language» or «an esoteric cult of its function» to legitimize their inability to deal with the spiritual responsibilities of every man: so justifying their separation from the «things of this world» and their morbid attachment to individual imaginings on the afterlife.

On the opposite side, there is a dangerous re–evaluation and exploitation of the work of Guénon as the inspirer of a «traditionalist» or «spiritualist» reaction to the modern world. They are often nothing other than attempts to manipulate the universal doctrine in order to legitimize certain thinking or power trends that are only interested in the government of this world, and which have no sense of the sacred. These readers of Guénon seem to get lost in fruitless analytic speculation about the crisis of the modern world or about a hypothetical militant revolt against it. So they make the mistake of always looking for evil outside themselves, creating a justification for being better than other people simply because they have read the work of Guénon and because the rest of the world is in chaos. They confuse their contempt for the chaos

in the world with their contempt for the world itself, and their contempt for individuality with their contempt for humanity. They forget that humanity and the world are the fruit of God's creation and that, in any phase of a cosmic cycle, the life of every man is necessarily subject to the battle between the forces of good and evil. It is therefore to overcome those illusions of the soul that are a product of that imagination that is so typical of modern man who, not wanting to make the necessary changes to raise himself up spiritually by learning to control his instincts and stifling his own individuality, by a biased interpretation of tradition, tries to drag down the level of the world by disapproving of the decline of modern man in order to congratulate himself on his own supposed superiority. These people, rather than constructively delving into traditional teaching, only drag out arguments from tradition in order to oppose today's aberrations, and inevitably end up being trapped and fall into a form of dualism between good and evil, incapable of understanding the providential nature of the world that will remain like this as long as God allows it to continue to exist to be used for good. The next steps taken by these incurable idealists are usually to build a sand castle or an ivory tower lived in by a group of people romantically banded together by elective affinities or by an unstoppable missionary spirit aimed at forming a traditional society. Both cases are only a parody of the spiritual responsibility of every person on earth who lives in the world with the sincere aspiration to a genuine intellectual elevation, with a balanced awareness of a dimension of the Creation that is both universal and eschatological. On the one hand, we have people trapped like prisoners in a fantasy about the other world who often become theorists about the detachment from this world and, on the other hand, there are the militants of the illusions of this world who create confusion about the reality of the other world. Prisoners and theorists, fantasies, illusions and confusions, are all expressions of how far we are from an authentic traditional and spiritual perspective. But, above all, we must recognize that in some of these poor readers, there is a chronic inability to distinguish

and bring together this world and the other world, without confusing them, and therefore cannot really understand the teachings of Shaykh ‘Abd al-Wahid Yahya René Guénon and apply them to their lives. With the levelling out of culture through the process of radical secularization in progress, the reading of the works of Guénon has often led to the rediscovery of an esoteric perspective that the modern West has largely forgotten or hidden. The opportunity to reconsider the inner aspect of several contemplative orders that are present in all of the traditions has, however, created some danger for many of those who have taken it upon themselves to approach certain realities without adequate preparation and sufficient sensitivity for the trials of the spiritual path. The attraction to the symbolism of the ceremonies, the mystery of the sacred or the search for occult powers by some readers of Guénon has fuelled the tendency of certain academic researchers to want to lump the «Guénon movement» with the spiritual and heterodox tendencies of modern sects and New Age movements, against which, metaphysical teaching is truly the only real antidote. This erroneous interpretation has certainly been helped by the part played by certain well–known people who owe their own personal success to the subtle manipulation of some parts of the works of Guénon in order to legitimize, from an operational point of view, pseudo-spiritual paths that aspire to metaphysical knowledge outside the traditional framework of orthodox religions. In this case, we are witnessing a subtle phenomenon of the offer of an exclusive esoteric opportunity which tends to confuse the metaphysical doctrine handed down by Guénon with the reworking of traditional forms that have since lost their exoteric legitimacy or any esoteric element. The lack of a spiritual order and any orthodoxy makes the operation of these elite circles not just ineffective but, above all, harmful to any balanced understanding. Needless to say, the obsessive emphasis within these organizations of the alleged exceptional qualities or the special qualifications of certain rare individuals and «great initiates» represents the most obvious sign of a radical departure from the depth, regularity and simplicity of Gué-

non's message, which is considered too dogmatic, linear and simple for the «superior» mentality of modern man in search of «special effects»!

It is precisely the defects inherent in the modern Western mind that prevent a useful and intellectually valid reading of the writing of René Guénon, even for those who can feel its irresistible attraction: this is due precisely to that non-human spring that inspired it from start to finish. We are also witnessing the seemingly contradictory phenomenon of the very people who, that for years have excessively emphasized the hermeneutics of Guénon's work, are now turning against this with great hostility; probably because they are «saturated» because of a mental access to a teaching which needs to be assimilated progressively, bending one's entire existence to Divine Will (and not replacing it with a supposedly intellectual form), to all of traditional teaching and the necessary life experiences, and spiritual witness. The traditional conformity expressed by Shaykh 'Abd al–Wahid Yahya Guénon in Cairo was recognized by the worthy rector of the Religious Institution Al-Azhar, Shaykh 'Abd al-Halim Mahmoud, who knew and appreciated Guénon as a wise Western Muslim. Undoubtedly some of the merits recognized in Guénon by the rector of Al-Azhar were his outstanding knowledge of sacred doctrine and its correspondences within the various different religious traditions, as well as a rare ability to hand on this knowledge, without vulgarization, using terms that were still understandable to modern Western ears.

Guénon's tomb in Cairo, in the centre of the immense *madinat al-mawt*, the «city of the dead,» has become the destination for numerous pilgrimages by those who, in one way or another, have benefited from his work, his teachings and his example. I still remember the first time I went to his tomb, accompanied by my father and Guénon's youngest son, who both have the same name, 'Abd al-Wahid – the servant of the Only One.» As I walked behind them, I realized that neither of them had ever met Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya in person. My father had never met his own master and the

posthumous son had never seen his father, but, nevertheless, on that occasion they were both able to show me a deep knowledge of the essence contained in the message and life of Guénon, which I could summarize by saying that it was entirely the expression of *true spiritual practice*. It is no coincidence that day that, after our visit to his tomb, we went to pray in the *Hamidiyya Shadhiliyya* mosque where Shaykh ‘Abd al-Wahid Yahya Guénon himself would go to take part in the rituals of the Islamic community and invoke the name of God with his fellow brothers of the initiatory order that he was part of. So we passed from the centre of the «city of the dead» to a residential island in the middle of the Nile, not far from what was once the house and place of study of the Master.

Even today, after fifty years, many people still stop and look for this house and visit his studio, which has remained just as it was on the day of his death. There are still many who seek to know all the details of the Master's life and his written work, analyzing the epistemological approach, dissecting his private correspondence and proposing bold interpretations of his early acquaintances. However, many of these scholars are at risk of unfortunately never getting beyond the outer veil of his person in order to deeply understand the function and work: they are hopelessly clouded by their very own nature and modern mentality, which has lost any vision of God and His *spiritual practice*. This blurring is expressed in a psychological attraction to the person or to the letter of Guénon's writings, completely missing the maieutic and wise aspect of divine action that rules all.

The works of Shaykh ‘Abd al-Wahid Yahya can be understood only through their practical application, be it exoteric or esoteric, and it might be said that the people who have benefited the most deeply are those who have been helped by their reading to find a religious faith: those who were driven by an obsessive and unnatural search for esotericism have ended up giving worrying signs of imbalance, being unable to benefit from the necessary safety net of religion. This is not to give the works of Guénon any blame for

certain poor interpretations or even worse applications: just as it is not possible, as some do, to attribute anti-traditional distortions to Tradition. Evil has a purely negative nature and can only fit into established forms, beyond which it can go no further. That is why we must be very careful in approaching a traditional function that cannot be approached just from the outside, but requires an effort of interior identification where, each at his own level, we take on a spiritual responsibility that involves an acknowledgment of the truth, be it even the most simple and basic.

Too often, those who approach the work of René Guénon fool themselves into thinking they have really absorbed the teachings, but these have only been taken in at an exterior mental level: the understanding of metaphysical doctrine is not the same as spiritual fulfilment and the clarity of the Master's argument should not give rise to the illusion of possessing such clarity. Besides, one cannot oppose the spiritual maieutics of a true Master through a schematic literalistic reading of Guénon's works: basically, it is just one of those cases of an attempt to classify metaphysics that was so repeatedly condemned by Guénon himself.

In the West, moreover, doctrine is often readily confused with vain speculation, which prevents bringing what has been truly assimilated to fruition, even at the theoretical level of the teaching received. The doctrine itself cannot create any problem, in that good cannot come from evil; but the inability to distinguish between what is truly assimilated and a purely literal knowledge of traditional information handed down for the use of an elite can provoke severe forms of imbalance and be the cause of certain maladies of the soul, especially if there is no active check on the ability of a master and of a spiritual community. So, often the rediscovery of an intellectual dimension may be manipulated to give free rein to supposed doctrinal powers or some mysterious traditional knowledge, which are really nothing more than an expression of the puffing up of personal pride. This approach has produced skilled writers and speakers who have only absorbed the formal appearance of Guénon's message:

choosing to follow him as a literary example without ever thoroughly sticking to the undeniable spiritual function.

Many people may not have really believed in the «miracle» of the works of Guénon, almost not considering them as being part of a spiritual economy that is coming to an end. They have not realized their preparatory function, and so, because they do not have the ability to find the truth in the works, they have decided that it is better to declare them a failure: thus opposing those who have never believed that such a discovery of the truth would come through the writings themselves. It is natural that, at the level of contingent applications, it is not possible to use an abstract and schematic interpretation of metaphysical teachings as a basis, and that references should be looked for in all of the tradition as a whole, and to which the work of Guénon has tried to give back intelligibility, not replace it. Those who have never really believed that this function has its origins in the Centre of the World have not even tried looking for ways to access it, contenting themselves with speculation about it and accusing some undeniable representatives of the tradition of over-exposure. Often, the idea that some people have of the spiritual centres has an aura of occultism and perhaps some of them even have trouble understanding the very outward manifestation of those sent by God. The fact is that, unable to tap into the true mysteries, they would like to reduce the inexpressible to a simple formal question of an apparent withdrawal from a world whose psychological influences they suffer all the same. It is not possible to escape physically from certain suggestions.

For others, the truth in the teachings of Guénon is a rather embarrassing phenomenon that they do not want to believe because it would prevent them from continuing to speculate on a truth that really ought to manifest itself openly. For them, the spiritual centres should remain secret, without any contact with the outside world: as if this communication were able to externalize or limit in some kind of way that which is internal by definition. Does the sight of a saint perhaps reveal his more intimate nature? Why should it be different

for the external visibility of the means of access to spiritual centres? The deeper nature of these centres will also remain inaccessible to those who have achieved nothing more than the first few steps on the path, even though they are actively participating.

In the conclusions of *The King of the World,* Guénon is quite clear about the proper balance to keep in order to find a means of access to the spiritual centres and why they must be visible. In fact, their apparent concealment with the progress of the cycle must not be seen as an exterior phenomenon which would prevent even those qualified to gain access to them. Therefore, spiritual effort consists mainly in preparing oneself inwardly to receive teachings that are closely linked to the very function of the work of Guénon. On the other hand, the speculative attitude that we talked about not only does not recognize this fact, considering the work of the Master as having no effective communication with the supreme spiritual Centre, but also does not recognize the ways of access, even where these are outwardly manifested, and ends up even opposing them. In the words of Guénon: «In the present period of our Earth cycle, in the *Kali-Yuga*, this *Holy Land* , defended by *guardians* that hide it from secular eyes while still, however, ensuring certain external contacts, is in fact invisible and inaccessible, but only for those who do not possess the qualifications required to enter it.» It seems that many of these «followers» of Guénon mentally multiply the difficulties of an «external» access to the spiritual centres, instead of naturally realizing that these difficulties must be essentially interior. If, as Guénon usually said, Man is both much more and much less than is believed in the West, it seems that those who have a speculative approach to the works of Guénon end up, on the one hand, by replacing their own individuality with the King of the World, while, on the other hand, they no longer believe that their true self can still outwardly manifest itself to indicate the effective means of access for attaining holiness, and thus end up by turning their backs on it. Finally we must mention the mistake of some Westerners who have turned to Islam, following the example of Shaykh ‘Abd al-Wahid Yahya

Guénon, but, unlike him, when they become Muslims forget all universal and metaphysical principles and get caught up in an exotic process of «Arabic», mystical, linguistic and formalistic transformation. The legacy of René Guénon, however, has not been lost, and his work has, in fact, produced significant results among those «men of good will» who have here found the inspiration and strength to create a coherent reorientation of their existence on traditional and sacred bases. It was necessary to not only be able to create a traditional situation in a world increasingly forgetful of its heavenly origin, but also stimulate a sense of confidence of being able to overcome the crisis of modern man and find the order and dignity that have been lost. This is not a task for mere simple writers, but becomes the natural maieutic function of those who, while continuing to read and write, have discovered a taste for spiritual testimony. In Europe, many of these men have turned to the Islamic religion while continuing their search for a deeper intellectual understanding of the metaphysical doctrine that might be guided and «protected» by the inclusion of the orthodox into a traditional form and the subsequent participation in the spiritual influences present in both exoteric and initiatory rites. In this scenario, the presence of a community of Western Muslims who know how to follow the intellectual Islamic example of Shaykh ‘Abd al-Wahid Yahya Guénon is a particularly interesting possibility for the future of the Islamic community and Western civilization. The return to tradition by the members of this community, combined with an awareness of the historical, scientific and cultural factors that have led to the development of the Western way of life, makes these Muslims stand as an example of an Islamic universality integrated into contemporary society. It is to be hoped that these Western Muslims can give visibility and greater voice to an intellectual perspective able to renew the contribution made by the reflections of Muslim scholars to world history and science, without falling into transversal conflicts or into confusion between the sacred and the profane, or between spiritual and material reality. The future of the Islamic community depends on the way they man-

age to interact with the epic changes and the many historical, legal, economic and cultural situations in the world. Needless to say that, if the Islamic community manages to retain its character of intellectual elasticity and spiritual integrity, the contacts shared with other religious communities, cultures, nations and fellow citizens will benefit from a widespread enrichment that will lead to the growth of the entire international community. Otherwise, wherever Muslims maintain an attitude of intellectual isolation and a defensive position that is hypercritical of others and of the changing world, we must accept the blame for being complicit in the chaos and incapable of effectively following the enlightened example of the Prophet Muhammad and of the sages in the victory of the forces of good over the forces of evil. The hypothesis of a return to a period of barbarism feared by Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya Guénon seems to be becoming a reality just as much as the cyclical miracle of the formation of a spiritual elite in the West. God is the most wise on the fate of the East and the West; as for our individual fates, we will no doubt give an account to Him of the use we made of the witness and sacrifice of the masters, and how we will stand before the King or the Centre of the World(2).

Notes

(1) René Guénon, Precisazioni necessarie, Padua 1988, p. 75

(2) The reference here is to *The King of the World*, an important work by Rene Guenon. It discusses the establishment of spiritual centres as a concrete expression of spirituality in our world. Holiness and spirituality should not be interpreted as vague and psychological phenomena, as extemporaneous phenomena tied to specific individuals, but as the embodiment of specific functions, which proceed from a divine mandate, without which the world itself would cease to exist. A potential or virtual reconnection of immanent reality with the higher worlds is not sufficient: there need to be intellectual functions in the form of men belonging to the inner communion of the saints who embody, in immanent form, the consciousness of this continuity and unity. This, in particular, is the inner meaning of Islamic doctrine according to which there is necessarily a spiritual pole in every age that invisibly guides it.

So, consciously or not, every man necessarily takes sides for or against visible and invisible reality which consists of these spiritual centres which, although apparently less «visible» in certain phases of the cycle, never cease to be the true heart of the world: giving it life and keeping it alive. This spiritual stand will, however, become apparent during eschatological times, with the second coming of Christ, when the Centre of the World will return to manifest Himself in visible form, but this stand will already be clear during the preparation for this His re-manifestation. Some secondary spiritual centres will also aid this preparation: just as John the Baptist prepared the first coming of Christ.

Яхья Паллавичини

РЕНЕ ГЕНОН И ИСЛАМ

Рене Генон, французский автор с исламской судьбой, умер в Каире в 1951 году. Египет был местом, в котором он прожил двадцать последних лет своей жизни, местом, где он познакомился с учениями нескольких мусульманских учителей и стал их последователем. Он – автор важных книг, таких как «*Восток и Запад*» и «*Кризис Современного Мира*», его творчество повлияло на многих людей по всему миру – людей, которые пытались перефокусировать свои жизни на духовные ценности и вновь открытую им интеллектуальную сферу.

По его собственным словам, «единственная причина существующего беспорядка и смешения - это неведение в отношении первых Начал, принципов. Дайте чистому интеллектуальному знанию восстановиться – и все остальное вновь станет нормальным»(1) - кризис современного общества лежит в утрате этого духовного измерения, в разложении чистой интеллектуальности в пользу преувеличенной невежественной рационализации, в отказе от достоверности религиозной доктрины в



пользу псевдокультуры, усиливающей непрочность необузданной души, в утрате современным человеком хорошего вкуса и качества восприятия из-за навязчивой сверхактивности, которая приводит к страданию и «царству количества», в забвении природы создания и цели жизни, которое приводит к варварству народов и невежеству личностей.

Размышления Генона о кризисе современного человека и о светском, научном, психологическом, антропологическом, эпистемологическом и демократическом учениях привели к тому, что Генона ошибочно стали относить к «традиционалистским» интеллектуалам, причисляя его к консервативным авторам, часто подвергающимся пристрастной критике «благонамеренного мира Западной культуры» за один лишь только факт высказывания мыслей, отличных от рыночной тенденции и действующей моды. В отношении Генона эта классификация спровоцировала, по крайней мере, два вредных следствия. Первым, без сомнения, является «каталогизация» его как части лабиринта «любителей традиции и эзотерических наук», при которой не было обращено внимание на призыв к интеллектуальному обновлению в его творчестве, выходящий далеко за пределы этих узких литературных или оккультных кругов. Парадоксально, что именно эти псевдоэлитарные круги пытаются защищать творчество Генона, используя смехотворные и надуманные средства «языка Генона» или «эзотерического культа его функции», чтобы узаконить собственную неспособность иметь дело с духовной ответственностью каждого человека, таким образом оправдывая свою зависимость от «вещей мира сего» и свою бо-

лезненную привязанность к индивидуальным представлениям о загробной жизни.

С другой стороны, есть опасная переоценка и эксплуатация творчества Генона как вдохновителя «традиционалистской» и «спиритуалистической» реакции на современный мир. Обычно это не что иное, как попытки манипулировать универсальной доктриной для узаконивания определенных тенденций в мышлении или политике, в которых проявляется заинтересованность только в управлении этим миром и нет ощущения сакрального. Такие читатели Генона, похоже, теряются в бесплодных аналитических спекуляциях по поводу кризиса современного мира или вооруженного восстания против него. Так они делают ошибку постоянного поиска зла вне самих себя, создавая для себя оправдание, утверждая, что они лучше, чем другие люди, на том только основании, что они читали Генона, а весь остальной мир нет, и «пребывает в хаосе». Они путают свое презрение к мировому хаосу со своим презрением к миру как таковому, а также свое презрение к индивидуальности со своим презрением к человечеству. Они забывают о том, что человечество и мир – Божьи творения и что на любой фазе космического цикла жизнь каждого человека неизбежно является полем борьбы сил добра и зла.

Таким образом, необходимо преодолеть те иллюзии души, которые являются продуктом воображения, что так характерно для современного человека, кто, не желая, чтобы необходимые изменения возвысили его духовно, и не спеша посредством учения контролировать свои инстинкты и подавлять собственную индивидуальность, пытается понизить уровень мира через оценочную интерпретацию Традиции, не одобряя падение современного человека для того, чтобы поздравить себя самого с собственным предполагаемым «превосходством». Эти люди вместо того, чтобы конструктивно разбираться в традиционном учении, только вытягивают из Традиции аргументы для того, чтобы противостоять сегодняшним аберрациям, неминуемо

оказываясь в ловушке и попадая в состояние дуализма добра и зла, будучи неспособными понять чудесную природу мира, которая будет оставаться такой, пока Бог позволяет ей существовать во благо. Следующие шаги, которые предпринимаются этими обреченными идеалистами, обычно направлены на выстраивание песочного замка или башни из слоновой кости, населенной группой романтиков, избирательно собранной по принципу близости или неудержимого миссионерского духа, направленного на формирование традиционного общества. Оба варианта – только пародии на духовную ответственность каждого человека на земле, живущего с искренним стремлением к подлинному интеллектуальному восхождению, со сбалансированным восприятием измерения мира, созданного Богом, которое одновременно всеохватно и эсхатологично.

С одной стороны, есть люди, запертые, как в неволе, в фантазии о другом мире, которые часто становятся теоретиками ухода от этого мира, а с другой – активисты на службе иллюзий этого мира, которые создают путаницу относительно реальности другого мира. «Пленники» и «теоретики», «фантазии», «иллюзии» и «недоразумения» – все это показатели, выражающие то, как далеко мы находимся от аутентичной традиционной и духовной перспективы. Но прежде всего мы должны признать, что некоторые из этих бедных читателей страдают хроническим неумением разделять и сопоставлять этот и другой мир, не смешивая их, и поэтому не могут на самом деле понять учения Шейха Абд аль-Вахида Яхия Рене Генона и применить его в своей жизни.

При продолжающейся культурной уравниловке в процессе радикальной секуляризации чтение работ Генона часто приводило к переоткрытию эзотерической концепции, которую современный Запад в значительной степени забыл или потерял. Возможность заново обнаружить внутренний аспект ряда созерцательных орденов, действующих в разных традициях, создала, однако, для тех, кто берется за это, опасность достичь определенных реальностей без адекватной подготовки и необходи-

мой тонкости для испытания духовного пути. Очарованность символизмом церемоний, загадочность сакрального или поиск оккультных сил у некоторых почитателей Генона спровоцировали опасную тенденцию – ряд современных академических исследователей хотят приранять «генонизм» к «неоспиритуалистским и «еретическим» тенденциям в современных сектах и движениях типа New Age, против которых метафизическое учение Генона наоборот служит единственным подлинным противоядием. Этой ошибочной интерпретации мы обязаны неким людям, чей успех объясняется трудноуловимыми манипуляциями с некоторыми аспектами трудов Генона, направленными на то, чтобы сделать «легитимными» некие псевдодуховные пути, направленные к метафизическому знанию вне традиционных рамок ортодоксальных религий.

В этом случае мы наблюдаем допущение некоторой «эзотерической возможности», основанной на смешении метафизической доктрины, созданной Геноном, с фрагментами традиционных форм, утративших свою экзотерическую легитимность и всякий эзотерический элемент. Недостаток духовной системы и подлинной ортодоксии делает инициативы этих элитистских кругов не только неэффективной, но, прежде всего, вредной для любого сбалансированного понимания Традиции. Излишне говорить, что навязчивая выразительность провозглашаемых внутри этих организаций исключительных качеств или особых способностей отдельных редких личностей и «великих адептов» представляют собой наиболее очевидный признак радикального отдаления от глубины, закономерности и простоты посыла Генона, который трактуется здесь как нечто «слишком догматичное, узкое и простое» для «развитого» мышления современного человека, поглощенного поисками «специальных эффектов»!

Это, безусловно, дефекты, присущие современному западному мышлению, которые мешают усвоению полезных и интеллектуально обоснованных сочинений Рене Генона даже в

случае тех, кто может почувствовать на себе их неотразимую привлекательность благодаря очевидной нечеловеческой энергии, которая пронизывает всецело. Мы также видим внешне противоречивый феномен – люди, которые в течение многих лет делали чрезмерный акцент на герменевтике в работах Генона, теперь восстают против него с настоящей враждебностью; может быть, это объясняется тем, что они «раздавлены» столь долгим и постепенным подходом к учению, которое необходимо усваивать последовательно, подчиняя все свое существование Божественной Воле (а не заменять ее «интеллектуальной формой»), совокупному традиционному учению, необходимо включающему жизненный опыт и духовное свидетельство.

Традиционное подчинение нормам Традиции, продемонстрированное Шейхом Абд аль-Вахидом Яхия Геноном в Каире, было признано почетным ректором Религиозного Института Аль-Азхар Шейхом Абд аль-Халимом Махмудом, который знал и высоко ценил Генона как мудрого западного мусульманина. Несомненно, качества, которые позитивно оценил в Геноне ректор Аль-Азхара, это выдающееся знание сакральной доктрины и ее согласованность с различными религиозными традициями вместе с редким умением передавать это знание без вульгаризации, но используя термины, понятные современным жителям Запада.

Могила Генона в Каире, в центре огромного кладбища Мадинат аль-Мавт, «города мертвых», стала объектом многочисленного паломничества тех, кому – так или иначе – помог его труд, его учения и его пример. Я до сих пор помню первый раз, когда я пришел на его могилу вместе со своим отцом и младшим сыном Генона, имеющем одно имя Абд аль-Вахид – «слуга Единого». Когда я шел с ними, я понял, что ни один из них не встречал Шейха Абд аль-Вахида Яхия лично. Мой отец никогда не встречал своего учителя, а рожденный после смерти отца сын никогда не видел своего отца, но тем не менее тогда они оба могли показать мне глубокое знание сути посыла и жизни Гено-

на, которое я могу обобщить, сказав, что это было абсолютное выражение настоящей духовной практики. Не было совпадением то, что в тот день после посещения его могилы мы отправились молиться в мечеть Хамидийя Шадхилийя, куда Шейх Абд аль-Вахид Яхия Генон сам отправился бы для участия в ритуалах мусульманского общества и обращения к Богу со своими собратьями по священному обряду, частью которого он являлся. Так, мы отправились из центра «города мертвых» на остров в центре Нила, недалеко от которого ранее располагались дом и место исследований Учителя.

Даже сегодня, спустя пятьдесят лет, многие все еще останавливаются в поисках его дома и посещают его квартиру, которая сохранилась в том виде, в котором она была в день его смерти. Многие все еще хотят знать детали жизни Учителя и его работы, анализируя эпистемологический подход, разбирая его личную переписку и предлагая смелые интерпретации его ранних этапов жизни. Как бы то ни было, все эти ученые, к сожалению, рискуют никогда не проникнуть под внешнюю оболочку его личности, которая позволит понять цель и работу – они безнадежно ограничены собственной природой и современной ментальностью, которая утратила всякое видение Бога и Его *духовную практику*. Это искажение выражается в психологической привязанности к буквальной стороне произведений Генона – при полной потере помощи, исходящей из интеллектуального аспекта божественного действия, управляющего всем.

Работы Шейх Абд аль-Вахида Яхия могут быть поняты только через их практическое применение – экзотерическое ли, эзотерическое ли – и можно сказать, что люди, которые извлекли максимальную пользу, суть те, кому чтение помогло найти религиозную веру; те же, кто руководствуется навязчивым и неестественным поиском «эзотерики», закончили тем, что стали проявлять тревожные признаки неуравновешенности, будучи не в состоянии принять и осознать спасительную суть религии. Это не причина критиковать работы Генона за их последующие

ложные интерпретации или еще более скверное применение, точно также как – по примеру некоторых людей – приписывать антитрадиционные искажения самой Традиции. Зло имеет исключительно негативную природу и может лишь подстраиваться под установленные формы, за рамки которых не способно выйти. Вот почему мы должны быть осторожны, обращаясь к функциям Традиции, к которым нельзя обратиться извне; они требуют внутренней идентификации, при которой – каждый на своем уровне – мы берем на себя духовную ответственность, включающую в себя признание истины, будь она даже самой простой и базовой.

Слишком часто те, кто обращаются к творчеству Рене Генона, вовлекаются в заблуждение, что они действительно «постигли учение», в то время как они были охвачены им лишь на внешнем ментальном уровне; но понимание метафизической доктрины и духовная реализация – не одно и то же, так же как и ясность рассуждений Учителя не должна подпитывать иллюзию обладания такой ясностью. Кроме того, кто-то может избегать духовной майевтики настоящего Учителя посредством схематичного буквального прочтения работ Генона – в сущности, это одна из тех попыток систематизировать метафизику, которые так часто критиковал сам Генон.

Более того, на Западе доктрину часто легко путают с пустой спекуляцией, которая препятствует настоящему достижению результата даже при усвоении учения на теоретическом уровне. Доктрина сама по себе не может создать какой-либо проблемы, так как не может исходить из зла, но неспособность отделить то, что действительно эффективно помогает духовному развитию от чистого сухого знания традиционных данных, предоставленных свыше для использования элитой, может спровоцировать резкие формы дисбаланса и стать причиной определенных душевных расстройств, особенно в том случае, если отсутствует контроль со стороны учителя и духовного сообщества. Так, часто обнаружение интеллектуального измерения может исполь-

зоваться неправомочно с целью ослабить строгость предполагаемых доктринальных предписаний в претензиях на обладание неким загадочным традиционным знанием, что, на самом деле, является не более чем раздуванием гордыни. Этот подход породил искусных авторов и ораторов, которые восприняли только формальный облик посыла Генона – они избрали следование ему как буквальному примеру, безо всякой полноценной принадлежности к неоспоримой духовной традиции.

Многие, в конце концов, отказались верить в «чудо» творчества Генона, перестав рассматривать его как часть духовной стратегии, подходящей к своему концу. Они не осознали подготовительный характер работ Генона, и так и не имея возможности найти истину в этих работах, пришли к выводу, что лучше признать их «провальными» – споря с теми, кто вообще никогда не верил, что открытие истины способно осуществиться через письменные источники. Естественно, что на уровне вторичных прикладных реалий невозможно использовать абстрактные и схематические интерпретации метафизических учений, что адекватные методы нужно искать во всей Традиции в целом и что работа Генона отражает основы Традиции, а не заменяет ее. Те, кто на самом деле, никогда не верили в то, что функция Генона берет свое начало в Центре Мира, никогда даже не пытались достичь его, ограничиваясь спекуляциями на эту тему и придирками к некоторым неоспоримым представителям традиции за их «чрезмерную откровенность». Часто мысли некоторых людей о духовных центрах имеют ауру оккультизма и, возможно, некоторые из них даже испытывают затруднения в понимании их самых наглядных Божественных проявлений. Факт, что они, не будучи в состоянии проникнуть в настоящие тайны, предпочитают сводить неизъяснимое к простому формальному вопросу условного отхода от мира, от психологического влияния которого они постоянно страдают. Избавиться от определенных внушений подчас физически невозможно.

Для других учение Генона – довольно запутанный феномен, которому они не хотят верить потому, что он помешает им продолжать спекулировать на истине, которая действительно обязана декларировать себя открыто. Для них духовные центры должны оставаться «секретом», не имеющим контакта с внешним миром – как если бы такая коммуникация могла бы ограничить или затронуть каким-то образом то, что имеет сущностно внутреннюю природу. Почему созерцание святого не может обнаружить его более глубокую природу? Почему мы не можем через это созерцание получить доступ к духовным центрам? Более глубокая природа этих центров также останется недоступной для тех, кто не достиг ничего, кроме нескольких первых шагов на пути, даже если они предприняли на этом пути многочисленные, но не эффективные действия.

В заключении «*Царя Мира*» Генон вполне недвусмысленно говорит о балансе, который необходимо удерживать, чтобы найти пути доступа к духовным центрам, и объясняет то, почему они должны быть видимыми. Фактически их явное сокрытие в ходе развертывания цикла не должно рассматриваться как чисто внешний феномен, который не позволяет даже духовно компетентным людям достичь их. Поэтому духовная практика в основном состоит в подготовке человека к внутреннему принятию учения, и в этом – самая главная функция работ Генона. С другой стороны, спекулятивное отношение, о котором мы говорили, не только не признает этого факта, рассматривая творчество Учителя как неэффективную коммуникацию с высшим духовным Центром, но и не признает пути доступа даже там, где они открыто проявляются, а заканчивает и вовсе их опровержением.

По словам Генона, «в настоящий период нашего земного цикла, в период *Кали-Юги*, эта *Святая Земля*, охраняемая *стражниками*, которые прячут ее от мирских глаз, до сих пор обеспечивая, однако, определенные внешние контакты, фактически невидима и недоступна, но только для тех, кто не обладает

компетенцией, необходимой для входа в нее». По всей видимости, многие из этих «последователей» Генона лишь умножают сложности во «внешнем» доступе к духовным центрам вместо того, чтобы естественным образом понять, что эти сложности в принципе имеют внутренний характер.

Как обычно говорил Генон, раз человек одновременно представляет собой и нечто гораздо большее, и нечто гораздо меньшее, чем принято считать на Западе, те, кто спекулятивно подходят к работам Генона, заканчивают, с одной стороны, подменой собственной индивидуальностью фигуры «Царя Мира», а с другой, тем временем, уже не верят, что их истинное я еще хоть как-то может внешне проявлять себя, открывая пути достижения святости, и поэтому заканчивают тем, что отворачиваются от своего высшего я.

Наконец, мы должны отметить ошибку некоторых западных людей, которые обратились к исламу, следуя примеру Шейха Абдал аль-Вахида Яхия Генона, но в отличие от него, став мусульманами, забыли все универсальные и метафизические принципы и попались в ловушку экзотического процесса «арабской» мистической, лингвистической и формалистической трансформации.

Наследие Рене Генона, однако, не утеряно, и его труды, на самом деле, принесли значительные результаты среди тех «людей доброй воли», которые нашли здесь вдохновение и силу для создания согласованной переориентации своего существования на традиционной и сакральной основе. Для этого необходимо не только быть в состоянии воссоздать условия Традиции в мире, который все стремительнее забывает о своем небесном происхождении, но также обрести уверенность в собственной способности преодолеть кризис современного человека и найти уже утраченные порядок и достоинство. Это – не задача для простых авторов, но это становится естественной майевтической функцией тех, кто, продолжая читать и писать, открыли для себя вкус присутствия духа. В Европе многие из этих людей

обратились к исламу, продолжая свой поиск более глубокого интеллектуального понимания метафизической доктрины, которая может быть направляема и «оберегаема» подключением к форме ортодоксальной традиции и последующим участием в духовных процессах, присутствующих как в экзотерических, так и в инициатических обрядах.

В такой ситуации существование сообщества западных мусульман, которые знают, как следовать интеллектуальному мусульманскому примеру Шейха Абд аль-Вахида Яхия Генона, является чрезвычайно интересной возможностью для будущего исламского сообщества и западной цивилизации. Возвращение к традиции членов сообщества, в сочетании со знакомством с историческими, научными и культурными факторами, которые привели к западному образу жизни, делает этих мусульман примером исламской универсальности, включенной в современное общество. Стоит надеяться, что эти западные мусульмане смогут придать ясность интеллектуальной перспективе, способной расширить вклад исламских мыслителей в мировую историю и науку, без впадения во внутренние конфликты или смешения сакрального и профанного (или духовной и материальной реальности).

Будущее исламского сообщества зависит от того способа, которым оно будет решать задачу ответа на грандиозные изменения, а также на трансформации многих исторических, правовых, экономических и культурных условий в мире. Нет необходимости говорить, что если исламскому сообществу удастся сохранить такие свои качества, как интеллектуальная гибкость и духовное единство, контакты с другими религиозными сообществами, культурами, народами и согражданами ощутимо обогатятся, что приведет к развитию всего международного сообщества. В противном случае, повсюду, где мусульмане отстаивают оборонительную позицию интеллектуальной независимости, сверхкритическую по отношению к другим и к изменяющемуся миру, нам придется принимать обвинения в со-

участии в усугублении хаоса и тем самым в неумении следовать светлому примеру Пророка Мухаммеда и исламских мудрецов за дело победы сил добра над силами зла.

Гипотеза о возвращении периода варварства, которого опасался Шейх Абд аль-Вахид Яхия Генон, похоже, становится реальностью, так же, как и циклическое чудо формирования духовной элиты на Западе. Бог – самый знающий в судьбе Востока и Запада. Что касается индивидуальных судеб, мы, без сомнения, отчитаемся перед Ним о том, какую пользу мы извлекли из свидетельств и жертв учителей, и о том, как мы будем стоять пред лицом Царя Мира(2).

Примечания

(1) René Guénon, Precisazioni necessarie, Padua 1988, p. 75

(2) Здесь – отсылка к «Царю Мира», важной работе Рене Генона. В ней рассматривается устройство духовных центров как конкретного проявления духовности в нашем мире. Святость и духовность должны пониматься не как смутный психологический феномен, не как случайный феномен, связанный с отдельными индивидами, а как воплощение специфических функций, которые проходят по божественному предписанию, без которого мир прекратит существовать. Потенциального или виртуального соединения имманентной реальности с высшими мирами недостаточно: должны быть интеллектуальные функции в форме людей, принадлежащих ко внутреннему обществу святых, которое воплощает в имманентной форме осознание этого продолжения и единства. Это, в частности, является внутренним смыслом исламской доктрины, в соответствии с которой необходимый духовный стержень существует в любую эпоху, и невидимо ей руководит. Так, сознательно или нет, каждый человек выбирает сторону – за или против видимой и невидимой реальности, которая состоит из этих духовных центров, которые, хотя и несомненно менее «видимы» в определенных фазах цикла, никогда не перестают быть настоящим сердцем мира, давая ему жизнь и поддерживая ее. Эта духовная опора станет, однако, очевидной в эсхатологические времена, со вторым пришествием Христа, когда Центр Мира вернется, чтобы заявить о себе в видимой форме, но эта опора будет уже очевидной во время приготовления к Его перевоплощению. Некоторые вторичные духовные центры также будут содействовать этим приготовлениям точно так же, как Иоанн Креститель готовил первое пришествие Христа.

Гейдар Джемаль

ИСЛАМ КАК ОППОНЕНТ «ВЕЧНОЙ ФИЛОСОФИИ»



С самого начала своего исторического возникновения Ислам борется за свое единство и испытывает внутренний конфликт по одной простой причине: человеческая природа такова, что внутри любой проекции духовного импульса она пытается навязать свои форматы, условия и проекты. Поэтому возникают мощнейшие перегрузки. Человек – это глиняное существо, в которое вставлена – Творцом Адама Всевышним – частица Божьего Духа, и эта частица Божьего духа внутри глиняной куклы (которая живет натуральной жизнью и прекрасно себя чувствует и без этой частицы) является *травмой*. Естественно, что история Ислама началась практически сразу с гражданской войны и, в принципе, борьба идет за единство. Единство – это фундаментальный тезис, без которого Ислам не может существовать как организованная община (умма). Нельзя сказать, что единство является проектом или иллюзией, потому что принцип единства Ислама ощущается всеми (в том числе и борющимися между собой фракциями). Борьба за единство представляет

необходимый компонент общего исламского фронта, поскольку борьба между различными направлениями внутри Ислама – это борьба с глиняным человечеством. С человеческим естественно–стихийным, естественно–космическим, естественно–природным элементом, который является инерцией и балластом. Это постоянное изживание различных аспектов естественного человека.

По отношению к Традиции Ислам является совершенно особой модальностью духа. Отметим, что модальность его проявления в мире – фундаментально иная, нежели модальность проявления классических традиций, высоких метафизик, которые, с точки зрения исламского религиоведения, называются *«высоким язычеством» (*есть отличное от него так называемое «низкое» политеистическое язычество). Если в высокой метафизике, вне монотеистического поля, фундаментальное проявление знания основано на созерцании, что базируется на принципе аналогии между верхом и низом, и на принципе финального тождества всего Первоединому, то Ислам проявляется через Откровение. Иными словами, это не созерцание, когда созерцающий является как бы зеркалом тонкого, невидимого, спиритуального объекта, и стремится к тому, чтобы слиться с ним, как отражение с оригиналом. Ислам основан на прорыве того, что отсутствует во всем спектре человеческого опыта, того, что называется Откровением, – когда некое стальное лезвие пробивает скорлупу и входит внутрь, принуждая к принятию того, что, с точки зрения глиняной куклы, принятию не подлежит и воспринимается ею как парадокс. С самого начала ясно, что здесь есть фундаментальное противоречие, поскольку, если в обычной традиции, в естественной религии, человек отражает сущее и, начиная с собственной точки индивидуальной манифестации, может пройти весь путь до позиции земного Адама, который находится на плоскости мира, в Центре, а потом – по вертикали вверх, чтобы реинтегрировать Небесного Адама (т.е. на финальном уровне это будет интеграцией всех состояний

бытия), то что же является содержанием того Откровения, которое прорывается *внутрь пророка*, пробивая скорлупу его бытийной полноты, и приносит нечто, чего в этом опыте не было и быть не могло? То есть либо пророк обладает некой маргинальной позицией, и просто не знает и не может созерцать, как созерцают, к примеру, риши или посвященные Ламы (пророк находится где-то «сбоку», и ему приходится насильно донести то, что все созерцающие мастера только отражают, глядя на суть), либо в него врывается нечто иное, враждебное контенту, который содержится в «естественной религии». Я думаю, что первый вариант маргинален: ему как первокласснику насильно навязывают то, что проходят в старших классах, и он догоняет более архаичные, примордиальные версии фундаментальной Традиции. Первый вариант можно отмести сразу. Речь может идти только о втором варианте. Тот контент, что врывается через откровение и через дискурс божественного Слова, предполагает нечто иное, нежели естественная религия. Речь здесь не может идти о первоедином, о единстве, о финальном и тотальном тождестве, хотя, безусловно, позднее в Исламе начинают появляться связанные с этим мировоззренческие модели, но это как бы «контрабанда» внутри Ислама.

Ислам начинает с концепции абсолютно трансцендентного, и никакие более поздние маневры по поводу того, что эта трансцендентность амбивалентна, или, что с одной стороны она трансцендентна, а с другой – каким-то образом прилегает к человеку, «входит» в него, общается с ним, – ни в коем случае не отменяют первоначального – абсолютно трансцендентного. Пока абсолютная трансцендентность «не ворвалась» в человека, по отношению к ней он находится в состоянии чистого неведения, независимо от того, насколько он что бы то ни было созерцает и насколько он является зеркалом тотального бытия. Это состояние «джахилии», неведения о том, что является предметом Откровения. Естественно, это вызывает тяжелейший и глубочайший конфликт с человеческой природой, поскольку

она организована так, что находится в прямой аналогии – как отражение с оригиналом – со всеми вышестоящими слоями реальности. Человек есть один из бликов архетипического отражения человека как такового в этом мире, а архетипический человек отражает Великое Существо. Есть целая система переходов, которая редуцируется на инициатическом пути, когда тот, кто сделал первый шаг, в конечном счете, делает последний и идентифицирует себя с этим Великим Существом. То есть когда его «я» уничтожается, а на его месте возникает то, что называется Grand Etre, аффирмативным Бытием. Естественный человек «заточен» именно под этот духовный путь. В принципе, это есть не что иное, как переход от плотного к тонкому, путь восхождения. Но, поскольку он включает в себя все, вначале человек проходит путь уплотнения и путь диссолюции, затем осваивает тонкие слои и интегрирует всю полноту в отождествлении с Великим Существом. Ислам и вообще монотеизм – совершенно не об этом. Потому что с точки зрения исламского эзотеризма, Grand Etre, которое представляет собой просто аффирмативное Бытие или Оригинал, отражением которого являются все существа, этот архетип, это первозданное существо есть Иблис, о чем сказано в Коране. И Иблис (или Бытие), действительно, когда ему предложено Аллахом (мы подчеркиваем, что Аллах – это трансцендентная сила, которая стоит вне Бытия и не ангажирована в иерархии аналогий; к Аллаху неприменимы все предикаты, что могут быть применимы к сущему, которое не есть Он) поклониться Адаму, ответил: «Ты сделал меня из огня, а его ты сделал из глины. Как я могу ему поклониться?» То есть, иными словами, «я являюсь первозданной энергией, а он (Адам) – уже какая-то ступень затмения – представляет собой некое уплотнение до состояния вещества». Но Иблис не знает, что перед тем, как Адаму пробудиться, в момент его сотворения Аллах вложил в него частицу от своего Духа. В Коране это единственное место, где Аллах говорит о себе не во множественном числе, а в единственном. Эта части-

ца является абсолютно неизвестной кораническому Иблису. Он не может поклониться глине, поскольку не знает, что эта глина пробита насквозь иглой Первооткровения. Частица Духа Аллаха, которая вложена в Адама, есть последующий реципиент Откровения.

Кому приходит Откровение? Кому приходит Слово? Слово не может приходить глиняной кукле, в которой есть только виртуальное ассоциирование с этой вложенной в Адама частицей. Оно может приходить только к той глиняной кукле, внутри которой эта частица активирована. Активным передатчиком является Архангел Джабраил. Он совпадает с метафизическим измерением, в христианстве известным как Логос. Именно Джабраил-Логос и приносит Слово, ибо он является никем иным, как Святым Духом.

Мудрость традиционной метафизики фундаментально никогда не опирается на Слово. Она опирается на супра–вербальные формы и, в частности, музыка есть одно из проявлений этих форм, некая манифестация примордиальной мудрости, связанной с органикой Бытия, с органикой тех первозданных энергий, что так близки к огню и презирают низкую глину. Музыка, непосредственное телепатическое восприятие, интуиция, супра–вербальные, вневербальные, неартикулированные формы… Слово – это совсем другое. Оно является открытой и вызывающей условностью номинализма, поскольку монотеизм, в действительности, крайне номиналистичен (а не реалистичен или символичен). Монотеизм говорит, что рука человека символизирует четырехбуквенное арабское слово «Аллах». Не четырехбуквенное слово изобретено, чтобы походить на руку, которая представляет собой органический феномен, но сам органический феномен – как низшее – символизирует четырехбуквенное написание слова «Аллах» – как высшее. То есть органика символизирует неорганику, отсылая к знаку. Это совершенно обратный порядок метафоры. Можно сказать, что здесь мы встречаемся с двумя типами эзотеризма (если пони-

мать эзотеризм – буквально и семантически – как внутреннее учение). В Исламе есть внутреннее учение, не являющееся импортным эллинизмом или индуизмом, трансформированным в арабские одежды. Это учение связано с тем, что непостижимый Принцип, воспринимаемый Бытием как отсутствие, и к которому предикат «есть» неприменим, входит в центр этого Бытия и становится актором, действующим феноменом, вокруг которого центрируется все остальное.

Кстати, в этом плане следует сказать об одном интересном явлении внутри суфийской традиции: Ахмад Сирхинди, индийский шейх начала XVII века, который начинал свой духовный путь как ученик Мухйиддина ибн–Араби, принадлежавший к тарикату Шазилия, пришел к кризису концепции «вахдат аль–вуджут», т.е. всеединства сущего, потому что ощутил ее расхождение с тайным духом Ислама. Мухйиддин ибн-Араби учил, что Аллах – это абсолютный субъект, кроме которого ничего нет, который перманентно представляет себе самого себя, и это представление, этот бесконечный поток существ, являющихся буквами послания, эти мириады мгновенных снимков, стремятся к воссоединению с Оригиналом. Ахмад Сирхинди вдруг уловил, что это не об Исламе. Несмотря на то, что его сердце лежало именно к этой концепции, он стал бороться с ней на интеллектуальном уровне. При этом он испытывал невероятные страдания. Он пришел к выводу, что «вахдат аль–вуджут» не существует, поскольку все сущее – это тень Аллаха. Ахмад Сирхинди создал доктрину тени («тенеподобности» всего, что не есть Аллах). Но он не остановился и на этом. Он пришел к заключению, что «вахдат аль–вуджут» слишком приближает сущее к тому, кого мы никогда не в состоянии постичь. Отсюда следует, что либо сущее есть и Аллаха нет, либо сущего нет и Аллах есть. Ахмад Сирхинди выбрал второе. Но странным образом он пришел к тому, с чего начинал: он вырвался из концепции тотального замкнутого тождества, но, описав круг, он вернулся к тому, что если есть только Аллах и нет сущего, то

это есть то, о чем говорит Мухйиддин ибн–Араби. Здесь сказался гиперонтологизм естественного человека, который не может вырваться за пределы этой тотальной диктатуры предиката «есть». Этот предикат определяет все, и его можно отменить только с точки зрения естественного человека по отношению к вторичному, в то время как предикат «есть» применяется только к тому, что изначально фальшиво и ложно, но никак не может быть применим к трансцендентному, которое является абсолютным и главным. Однако с точки зрения Бытия его нет, оно отсутствует. И оно может дать себя только прорвавшись на уровень Слова, и при этом артикулированный дискурс – это то зеркало, в котором частица Духа Божьего может видеть себя как в зеркале. В этом – фундаментальное начало различия между классической метафизикой и эзотеризмом Ислама.

Валерий Коровин

КРОВНАЯ МЕСТЬ
И КОЛЛЕКТИВНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ
КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ



Я бы хотел сделать небольшой доклад на тему «Кровная месть и коллективная ответственность как фактор социальной стабильности». Эта тема была выбрана потому что, как мы уже говорили в начале нашего семинара, ислам на сегодня находится в авангарде сопротивления однополярной глобализации и современному миру. Поэтому нам интересно эти явления рассмотреть именно в контексте ислама.

Представителям и носителям традиционалистского мировоззрения совершенно очевидно, что бюрократический аппарат современного государства, выстроенный современным миром, может иметь воздействие и влияние только на светское десакрализованное общество атомизированных людей, лишенных каких–либо корней и традиционной идентичности. Рамки же нравственного и этического поля как раз сохраняются в кровнородственных семьях или кланах, и, в частности, примерами этого являются многочисленные

традиционные этносы, состоящие из кланов и больших кровнородственных семей на территории России(1).

Сегодня, живя в России, мы воочию наблюдаем то, что римское право, которое доминирует на данный момент во всем мире, дает сбои там, где сохранились элементы кланового устройства. В частности, если речь идет о России, то мы можем говорить в этой связи о Северном Кавказе. Именно на Северном Кавказе проживает большинство традиционных этносов нынешней России, которые являются хранителями изначальной традиции. Стоя на нормативах ислама – на аятах – они сохраняют в себе еще и элементы предисламской традиции, то, что определяется понятием адат(2). И именно в этом контексте в России сохраняются элементы коллективной ответственности и такое основанное на них явление, как кровная месть(3).

Понятие кровная месть вызывает у европейцев легкую оторопь. Само по себе это явление, а именно сохранение принципа кровной мести на Северном Кавказе, тем не менее, является во многом элементом стабильности.

Обоснование сохранения системы традиционного устройства мы находим, в первую очередь, в Коране. И здесь можно говорить о том, что утрата или ослабление веры приводит, помимо всего прочего, к разрушению родственных связей, а следовательно, и к разрушению родовой организации.

В частности, сура 47, Мухаммат, аяты 22 и 23 гласят: «А может быть, вы, если отвратитесь (в контексте – от веры), будете портить землю и разрывать родственные связи? Это – те, кого проклял Аллах. Он оглушил их и ослепил их взоры»(4). Из этого аята следует, что ослабление веры – морально–нравственной основы – есть следствие ослабления кровнородственных связей.

Таким образом, сохранение кровнородственных связей является основным элементом традиционных этносов, гарантом сохранения традиций и веры, в частности самого ислама. Исходя из этого, на верующих мусульман, сохраняющих родственные

связи, возлагается обязанность родственной взаимопомощи и долг кровной мести. Это, в частности, обосновано аятом из Корана, сура 2, Корова, аяты 178 и 179. В ней как раз говорится: «О те, которые уверовали! Предписано вам возмездие за убитых: свободный – за свободного, и раб – за раба, и женщина – за женщину. А кому будет прощено что–нибудь его братом, то – следование по обычаю и возмещение ему во благе. Это – облегчение от Господа вашего и милость; а кто преступит после этого, для него наказание болезненное! Для вас в возмездии – жизнь, о обладающие разумом! – может быть, вы будете богобоязненны!»(4)

Таким образом, обоснование неизбежности возмездия мы находим в Коране. И обязанность осуществить это неизбежное возмездие ложится на кровных родственников потерпевшей стороны. При этом возмездие настигает не обязательно того, кто совершил преступление, но, исходя из принципа коллективной ответственности, если он злостно уклоняется от возмездия, его ближайших кровных родственников. Однако обязательно сохраняется равнозначность совершенного деяния. Если ты убил мужчину, то мужчина и пострадает с твоей стороны, если ты убил женщину, то пострадает женщина – свободный за свободного, раб за раба, око – за око. Таким образом сохраняется баланс возмездия, что предотвращает эскалацию насилия.

Исходя из этого принципа, совершающий или совершивший преступление подвергает опасности и ответственности не только себя лично, но и своих близких родственников, что в системе кровнородственного устройства является очень важным сдерживающим фактором для него лично. В этом случае институт кровной мести является стабилизирующим фактором.

Даже если преступник лично избежал наказания, он подставляет под ответственность своих близких родственников, в первую очередь отца, братьев и т.д. Понимая это, человек не так легко идет на преступление, как он это делает в западном мире или в тех пространствах, где римское право является доминиру-

ющим. Возмездие здесь, в отличие от римского права, где преступник может скрыться, является действительно неизбежным. Если ты скрылся, то накажут твоих близких родственников.

В Римском праве наказанным может быть только непосредственно совершивший преступление, и если ему удается укрыться, то он, по сути, избегает возмездия. Понимая то, что тебя могут и не найти, человек всегда рассчитывает именно на это, на безнаказанность, идет на преступление с мыслью о том, что он его осуществит, и его не найдут. Этот момент исключен в ситуации, когда мы говорим о коллективной ответственности.

Когда же человек понимает неизбежность наказания, исходя из принципа коллективной ответственности, это становится сдерживающим фактором перед осуществлением самого преступления. То есть он многократно больше раз подумает, осуществить ли ему это деяние, нежели человек, находящийся в системе Римского права(5). В римском праве если ты, будучи, например, Бен Ладеном, организовал атаку на небоскребы, где погибли сотни людей, то накажут все равно одного тебя. Здесь нет равноценности. А законы равноценного возмездия гласят, что если от твоих рук пострадали десятки людей, то и десятки людей твоего рода погибнут, ты их своим деянием отправишь на гибель, за что будешь проклят своим родом. Человек, когда знает об этом, никогда не пойдет на такое преступление. Он знает, что несколько десятков Бен Ладенов будут просто уничтожены физически. Прежде чем совершить такое преступление, он сто раз подумает. Поэтому, например, на Северном Кавказе закон кровной мести и коллективной ответственности носит скорее профилактический характер, то есть он предотвращает преступление. В то время как римское право направлено на то, чтобы раскрыть преступление и наказать преступника, закон кровной мести вообще *сводит на нет* возможность преступления. Здесь стабильность всегда была выше, нежели в тех пространствах, где доминирует римское право. Но сейчас римское право пришло и на Кавказ. Мы видим результат...

Неотвратимость наказания приводит к тому, что наличие системы коллективной ответственности и кровной мести исключает в принципе возможность совершения осмысленного, осознанного преступления, что делает общество более стабильным и более уравновешенным, т.к. ответственность становится действительно неизбежной.

Учитывая этот принцип, любой ответственный правитель любого государства должен понимать, что, признавая и легализуя принцип коллективной ответственности и кровной мести на территории своего государства, он создает предпосылки более стабильного общества. Государственная система, в которой присутствует и Римское право, направленное на атомизированных граждан, и легализованная система коллективной ответственности кровной мести для тех пространств, которые населены традиционными этносами, является более плюральной, более свободной и демократичной по отношению и к атомизированным гражданам, и к традиционным общинам.

В том случае, если система коллективной ответственности оказывается вне легального поля, но при этом в среде традиционных общин она остается легитимной, сомнению начинает подвергаться и легальная система римского права. В этой ситуации получается, что часть общества соблюдает традиционные законы кровной мести, понимая, что они не находятся в рамках установленных государством правовых моделей. Другая же часть общества действует исключительно в рамках римского права, пронимая, что это не выводит их из–под действия легитимных законов коллективной ответственности, относящихся к обычному праву, и государство с этим ничего не может поделать. Как следствие, в обществе складывается правовой нигилизм, причиной которого становится то, что государство устанавливает правовые нормативы и ограничения (в отношении, например, кровной мести), соблюдение которых не в состоянии обеспечить.

В этой ситуации у государства, нормативно имеющего монополию на насилие, остается два пути: либо полная ассимиляция традиционных этносов в гражданское общество, что на практике означает *этноцид* – искоренение традиционных этносов(6); либо восстановление традиционных форм социального устройства, легализация законов коллективной ответственности наравне с моделями римского права (для традиционных этносов это – коллективная ответственность). Но с оговоркой, что их распространение ограничивается средой проживания традиционных этносов и общин, и не распространяется на анклавы гражданского общества – мегаполисы, города, поселки городского типа, устроенные в соответствии со светскими моделями. Там же, где коллективная ответственность является неотъемлемой частью социальной организации, необходимо начать восстановление клановых и общинных форм социального устройства(7).

Таким образом, любая ответственная власть, стремящаяся действительно к социальной стабильности, а не к осуществлению единоличного права насилия, должна признавать и способствовать развитию институтов кровнородственных общин и установлению принципов коллективной ответственности. Легализация обычного права, элементом которого является кровная месть, в этом смысле есть движение к более *плюральной* системе правового устройства.

В любом случае система глобального римского права, которое сегодня доминирует, лишь провоцирует людей, думающих о возможности избежания возмездия, на преступления, и лишь увеличивает количество насилия в мире. Напротив, восстановление традиционного общества, традиционных общин с доминированием коллективной ответственности, бросает вызов современному миру насилия – и делает мир более демократичным и свободным.

Примечания

(1) Х.–А. Нухаев Государственность и традиционный порядок: непримиримость миров // Возвращение варваров. М.: Мехк–Кхел, 2002, стр. 38
(2) А. С. Омаров Адат (араб. – обычай), обычное право у мусульманских народов, противостоящее религиозному праву – шариату. Многие нормы А. сложились в условиях господства родоплеменных отношений (кровная месть, побратимство и т. д.) // БСЭ, В 30 т. – М.: «Советская энциклопедия», 1969–1978.
(3) Кровная месть – lex talionis в римском праве – возмездие – в Коране, с арабского – технический термин, оценочно ненагруженный.
(4) Коран, сура 47 «Мухаммад», аяты 22–23 // Внешторгиздат. Изд. № 1781 р, стр. 393
(5) Коран, сура 2, Корова, аяты 178 и 179 // Внешторгиздат. Изд. № 1781 р, стр. 21
(6) О. А. Кудинов Римское право. Курс лекций // М.: Экзамен, 2008.
(7) А.Г. Дугин Этносоциология // М.: Академический проект, 2011.
(8) Например, у вайнахов клан это вар – первая ступень социальной организации, объединяющая родственников до седьмого, иногда до девятого колена, основа традиционного общественного уклада. На клан ложится обязательность исполнения функции, определяющей силу кровного родства – долг кровной мести.



Александр Кузнецов

КОНЦЕПЦИЯ БЫТИЯ В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОНТОЛОГИЯ НЕВОЗМОЖНОГО

Рассмотрение чрезвычайно сложной и даже по своему коварной темы онтологии в исламском мышлении хочется начать с некоторых предварительных рассуждений. Представляется, что философская картина мира является сердцевиной, стержнем любой цивилизации. Сама философия берет свое начало в метафизике, тесно соприкасаясь с Традицией, являющейся истоком, питающим и оплодотворяющим любую культуру. Онтологическая проблематика является в свою очередь основой любой философии. Мартин Хайдеггер блестяще показал в своих работах как постепенное «забвение бытия», смешение бытия с сущим, а затем и пренебрежение бытийной проблематикой в ущерб логике, языкознанию и социологии постепенно привело к расцвету нигилизма и систематическому концу философии в западном мире(1).

Тем больший интерес вызывает онтологическая проблематика в исламской традиции, которая на сегодняшний день является, пожалуй, наиболее живой и динамичной традицией современности. Сердцевиной исламского вероучения является учение о *тавхиде*, Божественном единстве и единственности. Тавхид, утверждение Единого, должен избегать двойной ловушки *та'тила* (агностицизма) и *ташбиха* (отождествления проявляющегося с проявлением). Бог не тождествен с миром, с творением. Принятие такого взгляда ведет к имплицитному

принятию язычества и пантеизма. В то же время он не отгорожен от мира непреодолимой стеной. Признание такого средостения приведет нас к признанию лишения мира творения всяческой ценности. В западной версии это привело к иудейско–протестантскому тренду техницизма и капитализма. В Исламе *та'тил* получил наиболее яркое выражение в теологии салафизма и вахтабизма, приведшей своих последователей к интеллектуальному тупику и застою, а также к политическому экстремизму и конфликтогенному отношению к окружающему миру.

Интересная трактовка тавхида содержится у исмаилитских мыслителей раннего средневековья. По отношению к Принципу, к Аллаху, исмаилиты применяют диалектику двойного отрицания: Принцип не бытие и не-небытие; он лежит не во времени и не вне времени и т.д. Каждое отрицание справедливо только до тех пор, пока само не подвергнется отрицанию. Истина состоит в одновременности этого двойного отрицания, выражающегося в двойной операции *танзих* (избежать приписывания Божеству имен и качеств, с тем, чтобы отнести их к *худуд*, земным и небесным пределам его манифестации) и таджрид (поместить Божество за пределы его манифестаций) (2). Как известно, исмаилитская метафизика вводит несколько промежуточных ангельских рангов или худуд манифестации Бога, и в этом имеет определенное сходство с философией неоплатонизма. Йеменский исмаилитский автор 12 в. определяет сущность тавхида как «познать небесные и земные худуд и признать, что каждый из них уникален в своем роде и не может ассоциироваться с другими»(3).

Мыслители исмаилизма размышляли над изначальным случаем тавхида как над космической литургией, отражением которой является исламский символ веры: *ла иллаха илла–ллах*. В данном тавхиде исполняется ограничение Принципа от первого интеллекта, первой сотворенной ангелической сущности.

Тавхид в этих словах, по мнению исмаилитов, означает тайну бытия первого интеллекта. *Ла иллаха*: нет Божества, абсолют-



ное отрицание. Божественное absconditum не оставляет никакой возможности ни воспринять, ни утвердить Божество, придать ему предикаты. За ним следует предлог исключения (*илла*-«кроме»), частное абсолютное утверждение, не вытекающее ни из каких предпосылок. Так как первый интеллект (первое Бытие) признал Божество в своей сущности и за ее пределами, и так как это Божество отказывается от самого себя, то первому Интеллекту даровано высшее имя Божества, и он превращается в высшую самость Принципа, какую мы только можем познать. Необходимо сказать и о том, в каком ключе толковали этимологию Имени *ал-Лах* исмаилитские мыслители (здесь не идет речь о том, правильным или неправильным было это толкование с лингвистической точки зрения). Они выводили это слово из корня *влх*, содержащего идею существа, погруженного в состояние грусти и тоски (подобно путнику в пустыне): илах=вилах. Также и идеограмму, означающую Божество (улханийа), арабская грамматика позволяет читать как аль-ханийа (грусть, тоска). Здесь содержится пафос божественной тайны: идея о том, что самость Божества осуществляется только в чистой негативности, тоска, которую испытывает первый архангел или первый интеллект, чувствуя свою неспособность достичь Божества, имя которого от него ускользает. Оно становится для всех последующих эманаций объектом желания и ностальгии(4).

В ходе последующего развития исламской мысли мистерия присутствия Бога и божественного бытия в мире получила наивысшее развитие в трудах Мухиддина Ибн Араби (1167–1240гг.). Именно его учение о божественных Именах и Атрибутах позволило примирить коранические тезисы о том, что Аллах является

одновременно самым близким и самым далеким по отношению к человеку. В данном докладе мы не будем останавливаться на теории единства бытия, *вахдат аль-вуджуд*, подробно разработанной Ибн Араби, т.к. она сама по себе требует подробного исследования. Скажем только о том, что учение этого великого суннитского мыслителя оплодотворило творчество шиитских мыслителей Ирана, которые на основе синтеза учения о единстве бытия и теории Имамата выдвинули очень оригинальные и судьбоносные для исламской мысли тезисы о бытии.

По мнению шиитских богословов, абсолютным бытием обладает только Аллах. Всякая же тварь (т.е. творение Божье) наделена относительным бытием, которое она в какой–то степени заимствует от Аллаха, берет от него взаймы, кредитуется им. Для того, чтобы проиллюстрировать это положение исламской философии, целесообразно обратиться к трудам выдающегося иранского богослова XIV в. Хайдара Амоли. Сайед Хайдар Амоли, происходивший из рода потомков Пророка, родился около 1320 г. в Мазандеране, иранской провинции, расположенной на южном побережье Каспийского моря. Перу Хайдара Амоли принадлежат тридцать четыре богословских сочинения эзотерического характера как на арабском, так и на персидском языках, главными из которых являются *Джами аль-асрар* («Собрание тайн») и *Рисалат фи ма'рифат аль-вуджуд* («Трактат о познании бытия»). Умер этот выдающийся мусульманский богослов в 1386 г.(5). В своем замечательном труде *Джами аль–асрар* Хайдар Амоли дает эзотерический анализ первого столпа мусульманской веры, утверждения единобожия – *тавхида*, выраженного в знаменитой формуле *Ля илаха илла'ль Лах* (нет бога кроме Бога). Хайдар Амоли начинает свое изложение эзотерического *Тавхида* с рассмотрения известного предания об одном из наиболее известных соратников Пророка Абдулле ибн Аббасе. Хайдар Амоли напоминает нам то, что сказал сподвижник Пророка по поводу коранического аята 65.12: «Аллах – тот, кто сотворил семь небес и из земли столько же». Находясь на горе

Арафат во время святого паломничества в Мекку, в день ‘арафа (девятого Зу’ль Хидджа) Абдулла ибн Аббас вскричал, потрясая своим жезлом: «О люди, если бы я разъяснил вам смысл этого стиха так, как я слышал его от Пророка, вы бы забросали меня камнями»(6). Объясняя этот аят в обществе наиболее близких соратников, Абдулла ибн Аббас отсылал к другому кораническому аяту: «Скажи – Он, Аллах – един» (112.1). И именно это единство или *единственность* в свою очередь может объяснить знаменитый аят о Свете: «Аллах – свет небес и земли. Его свет – точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло – точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного – маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет поверх света! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (24.35). Именно божественный Свет делает возможным любое познание, а значит и бытие человека как человека. Ведь свет, согласно исламской эзотерической традиции, является *бытием* в подлинном смысле, в то время как мрак является небытием. Свет, который есть Бог и является бытием, конституирующим Небеса и Землю.

Это означает, что в подлинном смысле слова *есть* только Бог со своими Именами, своими Атрибутами, своими действиями, т.е. теофаниями. Вся совокупность сущего существует благодаря Ему, исходит от Него и возвращается к Нему. Бог не является сущим, расположенным над другими сущими, т.е. своими творениями; Он, согласно Хайдару Амоли, является бытием, абсолютным бытийным актом (*вуджуд мотлак*). Божественная единственность, таким образом, не носит характера арифметического единства среди других единств или над ними. Если есть бытие другое по отношению к Его бытию, то есть тварное бытие, то Бог уже не един, то есть не един в бытии. Тезис о том, что существует только божественное бытие, не ставит под вопрос бытие тварных сущностей и не делает их иллюзорным

(в обывательском смысле этого слова). Иллюзия состоит в том, чтобы приписывать им модальность бытия иную по отношению к бытию божественному. Другим по отношению к бытию является *ничто*. Альтернативой божественному единству или единственности является нигилизм. В этом и заключается сущность эзотерического *тавхида*, постулирующего, что нет ничего кроме Бога(7). Доктрина эзотерического Тавхида в свою очередь является одним из важных компонентов теории Имамата.

С данными выводами перекликается теория другого выдающегося шиитского богослова Средневековья Мир Дамада (ум. в 1632 г.), творчество которого внимательно изучается в современном Иране теологами из университета в Куме. Личность этого великого духовного деятеля окружена в современном Иране почетом и уважением (достаточно сказать, что в Тегеране одна из центральных улиц названа его именем). Этот оригинальный теолог, действовавший в парадигме *ирфан* (мистической философии) записал и прокомментировал в книге *Аль-Уфк аль-Мубин* одно из своих видений, интересно характеризующее бытийную доктрину шиизма. Вот как он описывает видение, посетившее его во время одной из медитаций в мечети, где Мир Дамад размышлял о Божественном Имени *Самодостаточный*: «Это было так, как будто божественный экстаз снизошел на меня, вырвав меня из оболочки моего тела. Я сломал оковы, поддерживавшие кокон чувственного восприятия. Я высвободился из удушающих пут физической природы и начал свой полет на крыльях восхищения на небо ангельского мира (*Малакут*) Истинной Реальности. Это было так, как будто я освободился от моего тела и покинул мое обычное местопребывание, отринул от себя измерение времени и устремился в мир вечности, очистив зеркало моего восприятия. И вот я в средоточии бытия, среди архетипов народов, составляющих космическую гармонию: предвечных существ и существ, вовлеченных во временное становление, божественных и природных, небесных и плотских; неверных племен и верующих народов, народно-

стей невежества (*джахилийа*) и мусульман; тех, которые были до нас и тех, что придут после, тех, которые предшествуют и тех, которые наследуют от века к веку, от прошлого к будущему. Монады возможного и частицы вселенной действительного, все они, великие и ничтожные, постоянные и подверженные гибели, те, что пришли в мир и те, которым еще суждено прийти, войско к войску, когорта к когорте собрались так, как будто им не хватало одного. И все они отвратили лица от своей чтойности и обратили их к своему Порогу, отвратили лица свои от своего существования и обратили их к своему Пределу, несмотря на то, что зачастую не знали, где тот находится. Но все они кричали от своего собственного существования, лишенного самодовлеющего бытия, всех их разрывала тоска от осознания их пустой самости, все они кричали от тоски и взывали к убежищу, взывали к Нему и молились Ему: «О, Ты, самодостаточный, О, Ты, кто делает самодостаточным!». В этом вибрирующем призыве в духе, в этом скорбном тайном молении я внезапно упал в обморок, я потерял чувство моего собственного мыслящего «я» и утратил даже свою душу»(8). Этот «немой крик живых существ» дает отчетливое представление о том, что в шиитском хронотопе человеку не вполне принадлежит даже собственная душа, не говоря уже о материальном богатстве.

Революционное толкование шиитская доктрина о бытии получила в трудах великого мусульманского мистика и богослова Садраддина Ширази (Муллы Садра). Здесь уместно будет сказать несколько слов о личности этого неординарного религиозного деятеля. Садр ад–дин Мухаммад Кавами Ширази родился в 1571 г. в Ширазе, столице Фарса, одной из южных провинций Ирана. Жизнь этого человека была небогата внешними событиями, а последние тридцать лет он и вовсе провел в уединении, однако его труды повлияли на все дальнейшее развитие шиитской теологии, его толкования к хадисам Имамов считается в современном Иране классическим, его произведения комментировал и часто ссылался на них аятолла Хомейни. В настоящее

время в Иране существует Институт садрианских исследований, занимающийся изучением наследия этого выдающего мусульманского ученого. Главными произведениями Муллы Садра являются: девятитомник «Четыре странствия» (*Аль-асфар аль-арба'а*), «Свидетельства господства» (*аш-Шавахид аль-рубубийа*), «Престольная мудрость» (*аль-Хикма аль-Аршийа*), комментарии к *Кафи фи аль-хадис* Кулайни(9).

В книге «Престольная мудрость» Мулла Садра касается вопроса об онтологическом статусе человеческой души (а значит, и человека вообще, т.к. в мусульманском социуме представить себе человека без души, человека как только материальное творение немыслимо). Прежде всего Мулла Садра проводит дихотомию между бытием (*аль-вуджуд*) и чтойностью (*махийа*), другими словами (как высказались бы схоласты средневекового Запада) между existentia и essentia. Чтойность (to ti en einai) Аристотеля является дериватом платоновского эйдоса. Здесь не время и не место рассуждать о том, каким образом платоновский эйдос претворился в аристотелевскую «форму», что, согласно наиболее авторитетному отечественному историку античной философии А.Ф. Лосеву, было обусловлено отличием формально–логической методологии Аристотеля от диалектической методологии Платона и являлось в определенной степени деградацией платоновскоой концепции эйдоса(10). Важно вспомнить другое: согласно классическому аристотелизму, долгое время бывшему господствовавшей теорией в среде как западных (христианских), так и восточных (мусульманских) богословов, бытие каждого объекта как неодушевленного, так и одушевленного, определяется раз и навсегда именно его чтойностью, например, бытие лошади – «лошадностью», а бытие человека – «человечностью»(11). Совсем других взглядов придерживался Мулла Садра. Согласно его доктрине, бытие как процесс является сущностью любого творения, формальная же его принадлежность – не более чем акцидентальным, второстепенным признаком. По его мнению, существование любого тво-

рения определяется знанием Аллаха о нем. «Знание Всевышнего о возможных – не формы, запечатленные в самости Его, как это известно от Учителя философов (Аристотеля) и перипатетиков, и следующих им Абу Насра аль-Фараби и Абу Али Ибн Сины, и других помимо них обоих; и оно не таково, как утверждают о нем стоики, и следующие им Убиенный Шейх (Шихаб ад-дин ас-Сохраварди) и алляма Насир ад–дин ат–Туси, и некоторые из новейших ученых, полагающие, что Его знание о возможных – это сами самости внешних возможных. Это неверно, потому что знание Его вечно (*кадим*), а все возможные – возникающие (*хавадис*) во времени; и оно не таково, как утверждают о нем мутазилиты, по причине ложности идеи о вещности не–сущих; и не таково, каким его представляют ашариты, считающие, что Его знание вечно и что оно не соприкасается с возможным, кроме момента его возникновения; и неверно мнение, приписываемое Платону, что знание Его – это самостоятельные самости (*зават ка'иматан би анфусиха*) и формы, отделенные от Него и от материй», – пишет шейх(12). И далее: «Всякое умопостигаемо сущее (*ма'кул аль-вуджуд*) есть также умопостигающее (*акил*) и более того всякая умопостигаемая форма (*сура идракийа*), будь она умопостигаемой или воспринимаемой чувственно (*махсус*) едина в бытии с постигающим ее; и доказательство тому, истекшее от присутствия Бога, заключается в том, что всякой постигаемой форме присуща некоторого рода отстраненность от материи – даже если она и чувственна»(13). Бытие объекта никогда не бывает самостоятельным. Оно всегда исходит от Аллаха в соответствии с кораническим аятом: «Поистине, Мы живим и умерщвляем, и к Нам – возвращение!» (50.42).

Бытие всякой вещи есть, согласно Мулле Садру, не что иное, как «присутствие» и «появление» (*худур*) ее при ней самой и при Боге (причем второе сильнее и истиннее первого) – то, что у Бога от вещей, истиннее, чем сами эти вещи, поскольку Бог как Абсолютное Бытие есть Делающий вещи вещами, а человеческие души – человеческими душами. Уместно напомнить,

что арабское слово *вуджуд* помимо смысла «бытие» обладает и иным, возможно, более точным смыслом – «нахождение» (от *ваджада* – «находить», отыскивать). В этом смысле оно близко по значению к словам *хусул* (получение, добывание) и *худур*, ведь нахождение некоей вещи предполагает ее нахождение нами или ее присутствие при нас. Кроме того, «нахождение» подразумевает некий процесс, что несовместимо с косностью отвлеченного предиката бытия (очевидно, и подразумевается мистиками, когда они характеризуют бытие как некий мистический опыт). По мнению Муллы Садра, любая степень бытия, существования есть функция его присутствия, присутствия перед Богом, разумеется. Эта метафизика присутствия далее развертывается в метафизику свидетельства (*шахадат*). Присутствие распространяется только на человеческое существование. Невозможно сказать, например, что вещи (такие как астрономическое небо и планетарная масса Земли) являются присутствующими друг для друга. Присутствовать может только существо, наделенное душой, человек.

Исходя из этого, развертывается экзистенциалистская и немного парадоксалистская метафизика Муллы Садра. Мулла Садра часто повторяет изречение другого мусульманского мистика Мухиддина Ибн Араби, заметившего «Чтойности и не чувствовали запах бытия»(14). По мнению Садра, чтойности являются идолами, которым мы поклоняемся помимо Бога. Янис Эшотс, комментируя тезисы Муллы Садра, пишет: «Пока мир видится нами как некая совокупность разобщенных сущностей, мы принадлежим к числу многобожников, поклоняющимся ими самими (т.е. человеческим умом) созданным «идолам» чтойностей. Настоящее исповедание единобожия невозможно иначе как в виде исповедания и свидетельствования единства (и первичности) бытия, т.е. как осознание единства всего свидетельствуемого нами (иначе говоря, «единство бытия» – *вахдат аль–вуджуд* – познается как единство свидетельствования – *вахдат аш-шухуд*)»(15).

Метафизика присутствия влечет за собой наиболее интересный и головокружительный мыслительный тезис Муллы Садра – доктрину о транссубстанциальном движении. Если человеку неотъемлемо присуще существование, но не чтойность, то и душа его может претерпевать самые разные метаморфозы, менять свою природу, двигаться от одного *макама* (стоянки) к другому… Вот как пишет об этом сам богослов: «Весь мир – возникающий во времени, так как все, что в нем, опережено в бытии временным небытием и непрерывно обновляется, в том смысле, что нет ни одной оности из числа особей, будь она небесной или элементной, простой или составной, субстанцией или акциденцией, небытие которой не опережало бы бытия ее, а бытие ее – небытия ее, временным опережением, и, говоря в целом, всякое тело и все телесное, которое некоторым образом связано в бытии с материей, – непрерывно обновляющееся по своей оности и не упрочено в бытии и в индивидуальности (*шахсийа*).

Доказательство тому мы получили путем размышления о некоторых стихах Его великой Книги (Корана – прим. авт.) – таких как слово Его: «Нет, они в сомнении о новом творении» (50.14), и слово Его: «Мы никем не предупреждаемся в том, чтобы сменить ваши подобия и воссоздать вас в том, чего вы не знаете» (56.60–61), и слово Его «И ты видишь горы, которые считаешь неподвижными, но они проходят как проходят облака» (27.90)… И это доказательство взято из утверждения обновления природы (*таби'а*), которая является субстанциальной формой, струящейся в теле (*сарийа фи-ль-джисм*), и она – ближайшая причина (*мабда кариб*) движения и покоя его»(16).

Мы начали свой доклад с упоминания великого немецкого мыслителя прошлого века Мартина Хайдеггера, написавшего по существу постскриптум к европейской философии. Описывая некую спираль, хочется закончить его, опять-таки соотносясь с великим фрайбургским профессором. В уже рассмотренных выше работах Муллы Садра бытие толковалось как

присутствие. Но ведь и в работе Хайдеггера «Бытие и время» акцент в трактовке бытийности делается именно на присутствии: Da-sein, здесь-бытие. И тем не менее подход Хайдеггера и подход исламских эзотерических мыслителей к проблеме бытия различаются радикально. Присутствие в хайдеггеровском смысле означает присутствие в обездушенном и обезличенном мире, закрытом к доступу высших измерений. Подлинной реальностью в таком мире является только смерть. «В бытии к смерти присутствие отнесено к самому себе как отличительной способности быть», – пишет Хайдеггер(17). В то же время подлинность бытия мыслителей эзотерического ислама удостоверяется способностью вести человеческую душу за пределы смерти, к истинным и неуничтожимым мирам.

Примечания

(1) М.Хайдеггер. Парменид. СПб. Владимир Даль, 2008.
(2) А.Корбен. История исламской философии. М. Прогресс–Традиция, 2010 С.87
(3) Там же
(4) Там же, С.90
(5) Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituals et philosophiques. Op.cit. V.3. P. 163–164.
(6) Ibid. P. 193.
(7) Ibidem.
(8) Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituals et philosophiques. Op.cit. V.4. P. 45.
(9) Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituals et philosophiques. V.4. P. 121.
(10) Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1993 С. 54.
(11) Corbin H. Temps cyclique et gnose ismaïlienne. Paris, 1982. P. 83.
(12) Садр ад–Дин аш–Ширази (Мулла Садра). Престольная мудрость. М., 2004. С. 33.
(13) Там же.
(14) Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993 С. 176.
(15) Садр ад–Дин аш–Ширази (Мулла Садра). Престольная мудрость. Указ. соч. С. 12.
(16) Там же. С. 40.
(17) М.Хайдеггер. Бытие и время. СПб. Наука, 2006 С.253

Салман Север

СУФИЙСКОЕ ХАЙДЕГГЕРИАНСТВО В ЕВРОПЕ

(ШЕЙХ АБДУЛЬКАДЫР АС–СУФИ И ДЖАМААТ «МУРАБИТУН»)

Две линии в европейском суфизме



Существуют две разные духовные ориентации, присущие для европейского «вертикального человека» XX века. В гносеологическом отношении можно выделить традиционалистское направление, представленное Рене Геноном, Юлиусом Эволой, Фритьофом Шуоном, Анандой Кумарасвами и др., а также радикально–онтологическое, представленное, прежде всего, немецкими философами Хайдеггером и Юнгером, которое можно охарактеризовать как своего рода правую разновидность западного экзистенциализма.

Основным противоречием между ними является отношение к метафизике и онтологии. Если для традиционалистской школы онтология вторична по отношению к метафизике и должна быть встроена в нее на вторых ролях, то для радикально–онтологической школы метафизика есть враг и паразит онтологии, который должен быть разгромлен во имя ее освобождения. Последнюю позицию предельно жестко выразил Мартин Хай-

деггер, за что, как известно, был подвергнут критике Юлиусом Эволой с подспудным обвинением в профанизме.

Интересно, что противостояние двух этих линий имеет прямое отношение к обстоятельствам появления и развития в Европе суфизма.

Как известно, первой версией суфизма среди европейцев был именно генонизм, благодаря самоотождествлению с ним самого Рене Генона, заявившего о своем присоединении к тарикату Шазалийя. За ним последовало и немало его именитых последователей, таких как Мишель Вальсан, Мишель Ходкевич, Мартин Лингс, Титус Буркхардт и др.

Однако существенной проблемой генонистского суфизма изначально было его метафизическое «родимое пятно».

Надо пояснить, что традиционный исламский суфизм всегда рассматривался его адептами как интегральная часть шариатского Ислама, что предполагает следование не только его юридическим предписаниям и запретам, но и в первую очередь каноническому вероубеждению (*ахль-ус-сунна уа-ль-джама'а*), то есть ашаритскому или матуридитскому богословию.

Генонистская метафизика по целому ряду вопросов входит в явное противоречие с общепризнанными положениями исламского вероубеждения, в частности, в том, что касается признания равноценности традиционных (экзотерических) религий как проявлений «Универсальной Примордиальной Традиции». Это же касается толкования генонистами наследия шейха Ибн Араби через призму своей метафизики, вызывающего резкое неприятие у традиционных исламских суфиев.

Последние в вопросах вероубеждения ориентируются на признанных исламских ученых, включенных в традиционную цепочку передачи знаний (*сильсила*), и в рамках которой их право учительствовать в той или иной области распространения знаний подтверждается выдачей специального разрешения от предыдущего мэтра (*иджаза*). Ни сам Рене Генон, ни его последователи такими авторитетами, с точки зрения исламской Традиции, в том числе суфизма, не были, поэтому все их

метафизические построения воспринимаются классическими суфиями не просто как самодеятельность, но как опасное и недопустимое новшество (*бида'ат*).

Наряду с деятельностью генонистов по распространению на Западе своего видения суфизма, суфизм начинает проникать в Европу и по другим каналам. В условиях развития информационного общества и проникновения в Европу мусульманских иммигрантов, европейцам становятся доступны первоисточники ислама и суфизма, а также разъяснения и толкования традиционных исламских ученых. Европейцы, не являющиеся последователями Генона, начинают посещать суфийских шейхов в исламском мире, оставаться у них на обучение, получать суфийские вирды.

Однако проблема в том, что в этом случае, как правило, происходила культурная или интеллектуальная ассимиляция традиционных суфиев европейского происхождения, их переход в исламскую интеллектуальную традицию и одновременный разрыв с европейской.

На этом фоне генонисты выигрышно смотрелись как представители европейского интеллектуального ислама, то есть ислама, вписанного в европейский интеллектуальный контекст. Если не считать совсем уж откровенных интеллектуальных и религиозных шарлатанов от нью-эйдж, положение генонистов в этом качестве оставалось монопольным до появления группы «Мурабитун», представленной суфийским шейхом шотландского происхождения Абдулькадыром ас-Суфи (доктор Ян Даллас) и его многочисленных европейских учеников.

Доктор Ян Даллас является представителем одного из древнейших шотландских аристократических родов, состоявшимся британским драматургом, лично и тесно знакомым с Феллини, Эдит Пиаф и другими культовыми персонажами западной элиты. В 1967 году в Марокко он принимает ислам, после чего встречается с марокканским шейхом и исламским ученым Мухаммадом ибн Хабибом и становится его учеником. Позже под именем Абдулькадыр ас-Суфи через шейха Мухаммада аль–

Файтури Хамуда он получает посвящение в шейхи тариката Шазилийя-Даркавийя-Кадирийя и получает легитимные исламские основания учительствовать в этом качестве.

В отличие от генонистов, особенностью шейха Абдулькадыра ас-Суфи и его последователей было стимулирование к обучению его учеников исламским наукам и воспитание из их числа знатоков ислама, Корана, исламского богословия и права, благодаря чему они изначально ориентировались на ортодоксальное исламское вероубеждение и маликитскую школу права. Вместе с тем, в отличие от других суфиев европейского происхождения, они не только не разорвали связи с европейской интеллектуальной традицией, но и последовательно стремятся включить ислам в ее контекст, обращаясь к наследию западных интеллектуалов.

Суфизм в Европе: «исламский платонизм» или «исламское хайдеггерианство»?

Существует представление, сформированное востоковедами, о том, что суфизм является своего рода «исламским платонизмом», каналом проникновения в исламский мир логоцентричных представлений.

Проблема платонизма и суфизма, однако, скорее актуальна для европейских мусульман, так как в традиционном суфизме исламского мира проблема отсечения чуждых исламу влияний и решается через классические исламские науки хадиса, калама и фикха.

В европейской же интеллектуальной среде эти интеллектуальные проблемы накладываются на фон, с описания которого мы начинали этот доклад. Напомним, что Мартин Хайдеггер – фундаментальная фигура для значительной части «вертикальных европейцев», обвинял две с половиной тысячи лет западной метафизики в нарастающем забвении Бытия, отвороте от него в сторону химерического логоцентризма. Причем отправной точкой для этого процесса им виделся именно Платон и платонизм, народной версией которого он считал христианство.

Интересно, что в исламском мире есть своя фундаментальная интеллектуальная фигура, которую можно считать исламским аналогом и предшественником Хайдеггера. Это имам Абу Хамид аль-Газали, живший в XII веке по григорианскому летоисчислению. Апофеозом его творчества является четырехтомный труд «Ихйя улюм ад-ин» («Воскрешение наук о вере»), в первом томе которого осуществляется реконструкция понимания ислама как системы и роли суфизма в нем.

Надо заметить, что обращение самого аль-Газали к суфизму ознаменовало собой для него и духовную, и интеллектуальную революцию, учитывая то, что до этого он был схоластическим богословом (*мутакалимом*), строго рациональным мыслителем. Однако посвятив свои усилия защите исламской догматики от влияния западных, в т.ч. античных философских доктрин, рациональным путем он приходит к методологическому отрицанию философии и метафизики, критику которых обобщает в работе «Крушение позиций философов». Что касается «Ихйя улюм ад–Дин», то в нем он предвосхищает идеи Хайдеггера, фактически утверждая, что метафизика, то есть логоцентризм, которому в исламе соответствуют как нелегитимная фальсафа, так и ограниченно легитимный калам, отворачивает человека от Бытия (Бытие – Аль-Вуджуд – одно из имен и сущностных атрибутов Бога в исламе).

Для аль-Газали суфизм в таком случае является радикальным исламским онтологизмом, то есть тотальной бытийностью ислама, избавленной от гнета логоцентризма. Он разграничивает рациональные основы кредо (*акыды*), которые должен знать и принимать каждый мусульманин, от философских и метафизических химер, которые убивают сердце. Отсюда артикуляция того, что в исламе и суфизме называется «*ма'арифатом*», в соответствии с его этимологическим смыслом, то есть «сердечной мудрости», мудрости, исходящей от искреннего сердца, а не пораженного гордыней разума (логоса).

По сути же, аль-Газали предельно четко обобщил в своем произведении не просто свою личную позицию, но и подход

всего классического исламского суфизма. Это важно иметь в виду, чтобы понимать значение и сущность еще одной фундаментальной фигуры суфизма – шейха Ибн Араби, которого ошибочно пытаются воспринимать как выразителя противоположной, т.е. метафизической линии, имплицитно вбирающей в себя и платонизм.

Понять это позволит только методология ма'арифата, т.е. то, как за Ибн Араби следуют сами суфии, запрещая неподготовленным сердцам обращение к его интеллектуальному наследию напрямую. Так, например, имам ан-Навави, считая Ибн Араби *аулия*, т.е. святым, запрещал простым мусульманам чтение его трудов, что соответствует позиции многих исламских ученых, утверждающих, что внешний смысл произведений Ибн Араби, без приобщения к его сердечному опыту и состояниям, позволяющим понять сокровенную мысль автора, ведет мусульманина к выходу из ислама либо обвинению в таковом самого шейха. При этом крайне важно знать, что до вступления на путь суфизма Ибн Араби состоялся как исламский ученый высочайшего уровня (некоторые считали его *муджтахид аль–мутляк* – абсолютным правоведом), который свой последующий опыт и состояния воспринимал не как опровержение, но как раскрытие вглубь своих внешних знаний.

Поэтому для классических исламских суфиев, следующих хайдеггерианской линии имамов Джунайда аль-Багдади и аль-Газали, обращение к ма'арифату шейха Ибн Араби может рассматриваться как достижение вершин ма'арифата под руководством бдительного инструктора, не дающего ученику соскользнуть в пропасть, тогда как генонисты, равно как и исламоведы в противоположность этому рассматривают и трактуют работы Ибн Араби именно как метафизику, закономерно приходя к выводам об ее пантеизме, платонизме и т.д.

В учении и учительстве шейха Абдулькадыра ас–Суфи озарения Ибн Араби занимают одно из центральных положений. Однако его понимание их было воспринято не через европейскую метафизику, а через аутентичные исламские каналы и источни-

ки, т.к. именно традиция магрибинского суфизма, в частности тариката Даркавийя, к которому принадлежит шейх, является хранительницей сокровенной доктрины Ибн Араби, того, что называется словом «*сирр*», т.е. «тайна» или «секрет». Именно поэтому, следуя Ибн Араби не только в сокровенных, но и во внешних знаниях, т.е. приверженности каноническому Исламу, шейх Абдулькадыр и его ученики обрушиваются с жесткой критикой на тех позиционирующих себя суфиями генонистов, которые заявляют о своей приверженности доктрины Ибн Араби, не имея легитимного знания и тем более права учительствовать ей, закрепленного иджазой.

Поэтому неудивительно, что также, будучи европейскими интеллектуалами, они обращаются именно к линии Хайдеггера и особенно его коллеги и друга Юнгера, встреча которого с шейхом Абдулькадыром состоялась в конце 1980–х годов прошлого века и закончилась фактическим признанием немецким философом Единства Бога и посланничества пророка Мухаммада.

Политическое хайдеггерианство «Мурабитун»

Хайдеггерианская ориентация европейских традиционных суфиев из «Мурабитун» в исламском контексте означает необходимость восстановления интегрального единства не только внутреннего и внешнего, но и личного и социального, ибо обратное означало бы разрушение шариата и ислама как тотальной реальности.

Шейх Абдулькадыр ас-Суфи постоянно говорит о том, что невозможно полноценно практиковать суфизм или тарикат в условиях, когда разрушается и попирается шариат, ибо они соотносятся между собой, как душа с телом.

Особое внимание уделяется тому, что мусульмане сегодня подчинены порочной системе т.н. «бумажных денег», которые в наши дни представляют собой оформление ростовщических транзакций центральных банков и стоящей за ними ФРС. Та-

ким образом, участвуя в их обороте, мусульмане соучаствуют в тяжелейшем грехе ростовщичества, убивающего сердце, в связи с чем даже создание т.н. «исламских банков» есть не более, чем паллиатив, стремление придать глубоко антиисламской деятельности «исламский» лоск. По этой причине шейх Абдулькадыр инициировал программу по возрождению в Исламском мире легитимных шариатских денег – золотого динара, серебряного дирхама и бумажных платежных средств фулус, поддержанную ведущими лидерами уммы от Неджметдина Эрбакана до Мухаммада Махатхира.

Деньги, их обращение – это та сфера, в которой непосредственно сходятся и не могут быть отделены друг от друга личная и социальная реальность. Частью этой сферы является и выплата ежегодного очистительного налога-закят, которую должен осуществлять каждый мусульманин. Шейх Абдулькадыр настаивает на том, что недействительна его выплата не только в ростовщических бумажных деньгах, в связи с чем должны быть возрождены динар и дирхам, но и в нарушении требований о том, что закят не выдается по своему усмотрению, а взимается его сборщиками, в связи с чем мусульмане в своих странах и общинах должны поставить амиров, которые назначат таковых.

Естественно, что уже два этих пункта влекут за собой революционные социально-политические последствия, фактически необходимость воссоздания всей инфраструктуры и совокупности институтов Дар аль-Ислам, включая эмират и, в конечном счете, халифат.

При этом «Мурабитун» категорически не является политической партией или движением в современном понимании, считая конвенциональную политику уделом банкротом. Его в данном случае отличает юнгерианский подход, сформулированный в позднем произведении Юнгера «Лесник», ставшем результатом длительного переосмысления им многих своих ранних идей в послевоенное время.

Фактически следуя концепции мощнейшего исламского интеллектуала, социолога Ибн Хальдуна, обращение к наследию

которого также играет важнейшую роль для «Мурабитун», Юнгер в этом произведении приходит к выводу о том, что в условиях краха технократической цивилизации нигилизма единственной возможностью для свободного человека (он называет его «лесником») вслед за стадией отчуждения от нее (Ибн Хальдун определял его как «бедуинизм») является сплочение с себе подобными в естественные коллективы («*асабийя*» у Ибн Хальдуна), являющиеся зачатками грядущего (*султанийи*).

И в этом контексте решающее значение имеет способность «лесника» к подобному действию и объединению с себе подобными без воспроизведения нигилизма и тоталитарных партийных структур, но и без атомарного рассыпания в хаос, парализующий любую активность. Такими качествами может обладать только внутренне свободный и вместе с тем ответственный человек, воспитание которого требует особых усилий и качеств. Юнгер писал об этом следующее:

«Лес – это великий дом смерти, место разрушительной угрозы. Задача лидера душ взять в свои руки тех, кто доверил ему вести себя, чтобы они могли избавиться от страха. Аллегорически, он позволит им умереть, чтобы воскреснуть».

В данном случае Юнгер описывает центральный пункт всей практики суфизма – гибель ложной личности, подчиненной *нафсу* (эго) и *дунии* (дольнему миру), и рождение через гибель в Аллахе (*фанна фи ллях*, *бака'а фи ллях*), происходящие под руководством «лидеров душ» – суфийских шейхов.

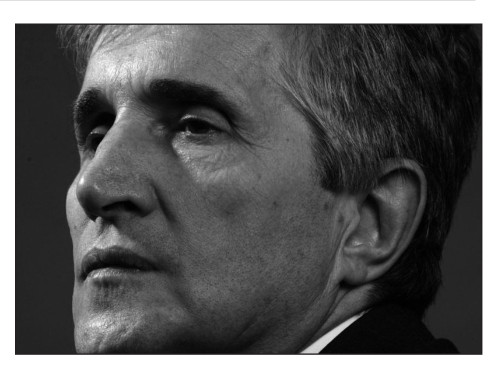
Таким образом, мы видим, что духовная работа суфиев становится условием для социального бытия (бытия в обществе), без которого невозможен сам суфизм. Все это в свою очередь является следствием хайдеггерианско–газалийской ориентации европейских суфиев из «Мурабитун» на прорыв-к-Бытию, в том числе, через свержение гнета логоцентризма в целом и метафизики в частности.

Александр Бовдунов

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И БОСНИЙСКИЙ ИСЛАМ

(PAX TRADITIONALISTA Р. МАХМУТЧЕХАИЧА)

В ментальной картографии современных европейцев понятие «Балканы» однозначно связывается с неустроенностью, коррупцией, войнами и ожесточенным национализмом. Такой высокомерный и неоколониалистский дискурс весьма вульгарен и не учитывает истории региона, практики многовекового сосуществования различных религиозных общин, которые знали не только вражду, но и продолжительные периоды мира. Обращение к Балканам не только как к проблемной зоне, но и как к источнику традиций, способных помочь Европе выйти из кризиса «чувственной цивилизации», свойственно боснийскому философу Русмиру Махмутчехаичу. Бывший министр энергетики в правительстве Боснии, один из основателей независимого боснийского государства, в разгар конфликта между сербами, мусульманами и хорватами, он в свое время вышел из правительства А. Изетбеговича, так как выступил против узкого боснийского национализма последнего, считая, что для Изетбеговича было важно создать государство и добиться власти на населенных исключительно мусульманами землях. Такая стратегия «раздела Боснии» по трем ее религиозным общинам противостояла всей философии Махмутчехаича(1). В 1997 году Р. Махмутчехаич основал неправительственную организацию «International Forum Bosnae», объединяющей интеллектуалов, выходцев из всех этнорелигиозных общин Боснии и Герцего-



вины. Её мировоззренческим ядром являются концепции Махмутчехаича, которые он весьма активно стремится пропагандировать.

Основа подхода Р. Махмутчехаича – философия традиционализма Р. Генона, Т. Букхардта, Ф. Шуона, а также мировоззрение суфийского ислама, традиционно распространенного в Боснии. Исследователь традиционализма Марк Седжвик называет Русмира Махмутчехаича «ведущим представителем традиционализма на Балканах»(2). С его точки зрения, националистические идеологии, сербская и хорватская, а также и собственно бошнякская являются феноменами Модерна, в корне противостоящими Традиции как духовному единству основных религиозных конфессий Боснии. Историческая традиция сосуществования в Боснии различных религиозных конфессий отвергается в ходе развертывания властных практик, соответствующих националистическим идеологиям Модерна. Их результатом становятся этнические чистки, а также попытки Сербии и Хорватии поделить территорию Боснии. В ответ, в среде босняков возникает специфическая форма исламского экстремизма, противостоящего настроенному на мирное сосуществование с христианами традиционному боснийскому суфийскому исламу(3).

Технократизм и экономоцентризм современной цивилизации Запада, эксцессы национализмов, заключенных каждый в религиозную (православную, католическую и исламскую) оболочки противопоставляются «истинно боснийскому» пути, (т.е. основывающемуся на взаимном уважении различий друг друга) (4). Р. Махмутчехаич утверждает, что мнение о несовместимости христианства и ислама, на которое часто обращают внима-

ние сторонники концепции «столкновения цивилизаций», берется не из самого христианского учения, но из цепи исторических событий, составляющих секуляризированную и идеологизированную матрицу истории, в которую последовательно вовлекается христианство(5). На самом деле, причина в том, что ислам и присутствие исламской культуры, факт обращения части славян в ислам, входит в противоречие с имплицитной и эксплицитной целью балканских националистических идеологий – стремления стать частью Запада, постепенного продвижения в ЕС, то есть ислам входит в противоречие с развитием общества по секулярной либерально–капиталистической модели(6).

Хотя эксплицитная критика либерализма как идеологии не так ярко проводится в творчестве Р. Махмутчехаича (как отмечают комментаторы, во многом потому, что финансируется его НПО из либеральных фондов(7)), «но из его работ понятно, что он считает рыночно ориентированную демократию с ее культом индивидуальной автономии опасной для боснийской традиции(8)». Либерализм, провозглашая конец истории, стремится гомогенизировать мир, привести его к одной модели – западной и либеральной, таким образом, стирая многообразие народов и культур, религиозных традиций. В то же время многообразие, постулирование необходимости и сакральности фигуры Другого (под которым понимается, прежде всего, другая культура, иная религиозная форма, другой путь к сакральному) является еще одним принципом философии Махмутчехаича(9) и с его точки зрения необходимым элементом истинно традиционалистского взгляда на мир.

Залог примирения сербов, хорватов и босняков, как и залог сохранения Боснии в дальнейшем, состоит, с точки зрения Махмутчехаича, в смене мыслительной парадигмы, хотя бы в боснийской элите, в отходе от модернистского национализма и в обращении к традиционализму и постулируемым им ценностям, представлению о Примордиальной Традиции. Боснийский философ отмечает, что источником боснийской толерант-

ности является «не Realpolitik, не безразличие по отношению к Другому, не представление об универсальной свободе выбора», но «другой путь, коренящийся в единстве сакрального, которое может и должно проявлять себя в различных манифестациях»(10).

Приведем в качестве примера один экскурс в историю боснийского ислама, который предпринимает Махмутчехаич. В статье «Тайная буква», посвященной появлению «лишней» буквы «a» в производных от слова «Bosna» словах (таких как bosanak, bosanka), Махмутчехаич отмечает, что, согласно боснийской суфийской традиции, это присутствие буквы «a», первой буквы, «алеф», «альфы» должно указывать на особую миссию Боснии и босняков. Обращаясь к истории своей страны, принятие ее жителями ислама он связывает не с богомильским движением, как это принято считать, но с серьезным арианским влиянием, начавшимся распространяться на Боснию еще во время пребывания самого Ария в изгнании в Иллирии, а затем распространившегося во время господства на этой территории готов. В районах, где ранее было распространено арианство, в бывших византийских владениях население, после выхода ислама на историческую сцену, массово перенимало ислам, и Босния не стала исключением. Археологические находки, свидетельствующие о распространении ислама в Боснии, относятся к IX веку. Затем на этой территории появляются приверженцы эзотерических направлений в исламе и христианстве Средневековья. К XII веку относятся сообщения о появлении в Боснии и Среме исмаилитов, а первый боснийский бан вступает в тесную связь как с мусульманами, так и с Орденом Храма. Крестовые походы, предпринятые католиками против Боснийской церкви, которая, как считает Махмутчехаич, интегрировала в себя многие исламские элементы, например, почитала Мухаммада в качестве носителя Святого Духа, Утешителя, Параклетоса, завещанного Христом, не смогли ликвидировать ее тайное учение, которое было развито затем суфийскими орденами,

распространившимися в Боснии, по преданиям суфиев, еще до османского завоевания. Мистерия буквы «А», по Махмутчехаичу, связана с именем «Ахмад», одним из имен Муххаммада, которое, согласно Корану, назвал Иса, говоря о том, кто придет после него. Именно близость коранической и арианской интерпретаций слов об Параклетосе привела к интеграции структур Боснийской церкви в суфийские ордена(11). Мистерия буквы «А» – это органичное перерастание специфической формы христианства в ислам, в его форму, хранители традиций которой, дервиши, снова и снова обращаются к тайне имени «Ахмад», по сути, продолжая линию своих христианских предшественников и сознавая идентичность их религиозного пути и своего.

Обращение к основам религиозных традиций без нетерпимости, с уважением религиозного выбора другого, с постулированием необходимости единства в многообразии, составляют основу предложения Махмутчехаича не только для Боснии, но и для всего современного мира(12). Американский ученый Митчелл Янг отмечает, что для философии Русмира Махмутчехаича характерно расширение традиционного мусульманского понятия «умма» как всемирной общины верующих на другие религии; в результате, общность всех верующих мира понимается как «умма умм», общность различных религиозных путей, ведущих к единой цели(13). Босния – пример наиболее сложного взаимопереплетения религий, регион, где представители различных религиозных общин традиционно проживают в тесном контакте друг с другом(14).

С точки зрения Махмутчехаича, не Запад должен учить Боснию, но Босния, обратившись к самой себе, к прежней практике относительной автономии религиозных общин, которые, несмотря на возможные конфликты, понимают и слышат друг друга(15), может научить Запад истинной толерантности, предложив модель общественных отношений, основанных на обращении к Традиции, взаимоуважении религиозных общин и общем поиске сакрального.

«Боснийское общество Премодерна», – пишет Махмутчехаич, – основывалось на доверии внутри религиозных сообществ и между ними»(16). Хотя и не критикуя яро либерализм, впадая в свойственные мусульманским традиционалистам заблуждения (например, искренне недоумевая, почему христианские церкви не объединяются и отрицают свое единство с мусульманами в почитании одного Бога), но утверждая примат духовного начала над материальным и критикуя универсалистскую сторону либерального проекта, Махмутчехаич стоит ближе к идее многополярного мира, мира основанного как раз на принципе плюрализма, ценности диверсификации народов и культур. Его ценностный консерватизм, неприятие экономоцентричной и гомогенизирующей мир глобализации, также сближает его концепцию с идеями философской многополярности. Концепция Русмира Махмутчехаича направлена на поддержание мира в регионе и вполне может быть названа концепцией Pax Traditionalista, мира по-традиционалистски.

Примечания

(1) Mahmutcehajic R. Bosnia the good: tolerance and tradition. Budapest: Central European University Press, 2000. P. 10.
(2) Traditionalists. New books by Rusmir Mahmutćehajić [Электронный ресурс] URL: http://traditionalistblog.blogspot.com/2008/07/new–books–by–rusmir–mahmutehaji.html (дата обращения – 06.07.2011).
(3) Mahmutcehajic R. Bosnia, the good: tolerance and tradition. Budapest: Central European University Press, 2000. P.11
(4) Young M. Religion, Community, Identity: Rusmir Mahmutcehajic and the future of Bosnia [Электронный ресурс] URL: www.hks.harvard.edu/kokkalis/GSW7/.../Mitchell%20Young%20Paper.pdf (дата обращения – 06.07.2011).
(5) Mahmutcehajic R. The denial of Bosnia. Philadelphia: Pennsilvania State University Press, 2000. P. 6.
(6) Ibid. P. 11.
(7) Young M. Op.cit.
(8) Ibid.
(9) Mahmutcehajic R. With the Other. .[Электронный ресурс] URL: http://www.worldwisdom.com/public/viewpdf/default.aspx?article– itle=With_the_Other_by_Rusmir_Mahmutcehajic.pdf (дата обращения – 19.08.2011).

(10) Mahmutcehajic R. Sarajevo essays: politics, ideology, and tradition. N.Y.: SUNY Press, 2003. P. 16.
(11) Mahmutcehajic R. Bosnia, the good: tolerance and tradition. P. 120–130.
(12) Mahmutcehajic R. Bosnia, the good: tolerance and tradition. P. 117.
(13) Young M. Op.cit.
(14) Mahmutcehajic R. Bosnia the good: tolerance and tradition. P. 31.
(15) Mahmutcehajic R. Sarajevo essays: politics, ideology, and tradition. N.Y.: SUNY Press, 2003. P. 20.
(16) Mahmutcehajic R. Sarajevo essays: politics, ideology, and tradition. N.Y.: SUNY Press, 2003. P.16



ОБ АВТОРАХ

Александров Антон (Волгоград). Аспирант Волгоградского Государственного Университета.

Андреев Алексей (Москва). Бакалавр теологии (ПСТГУ)

Бовдунов Александр (Москва). Аспирант социологического факультета МГУ, комиссар Федеральной сетевой ставки Евразийского Союза Молодежи.

Бондаренко Григорий (Великобритания). Старший научный сотрудник Королевского университета Белфаста (Queen's University Belfast), член редакционного совета альманаха «Волшебная гора».

Буранчин Азамат (Уфа). Кандидат исторических наук, завотделом этнополитологии Института гуманитарных исследований АН Республики Башкортостан.

Волошин Андрей (Украина). Философ–традиционалист.

Вышинский Святослав (Украина). Публицист, философ.

Гайдай Валентин (Украина). Магистр истории, аспирант Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова.

Джеймс Лоран (James Laurent). Франция. Философ-традиционалист, театральный режиссер.

Джемаль Гейдар Джахидович (Москва). Философ, председатель Исламского Комитета России.

Дзермант Алексей (Беларусь). Философ, этнокультуролог.

Дугин Александр (Москва) – кандидат философских, доктор политических и социологических наук, лидер Международного «Евразийского Движения», профессор Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, Директор Центра Консервативных Исследований.

Жаринов С.А. (Тюмень). Переводчик, публицист, соискатель кафедры философии ТюмГНГУ.

Задруцкий Евгений (Беларусь). Магистрант Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка.

Иванов Александр (Нижний Новгород). Философ

Корженева Ольга (Санкт-Петербург). Аспирант Санкт–Петербургского Государственного Университета.

Коровин Валерий (Москва). Политолог, журналист, политический деятель, Директор Центра геополитических экспертиз.

Кузнецов Александр (Москва). Кандидат политических наук, востоковед, переводчик.

Михайлов Иван (Тюмень). Студент ТюмГНГУ.

*Муравьев Алексей (*Москва). Историк, религиовед, специалист по истории восточного христианства и Византии, публицист. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук, преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова, заместитель директора Московского духовного училища Русской православной старообрядческой церкви.

Мутти Клаудио (Claudio Mutti), Италия. Профессор, традиционалист, историк, специалист по греко–романской античности, финно–угорским языкам и румынской культуре. Основатель издательства «Edizioni all'Insegna del Veltro». С 2004 года главный редактор и издатель геополитического журнала «Eurasia». Автор книг: Simbolismo e arte sacra; Pittura e alchimia; Mystica Vannus; L'Antelami e il mito dell'Impero; Eliade, Vâlsan; Geticus e gli altri; La fortuna di Guénon tra i Romeni; L'asino e le reliquie; Avium voces; L'unità dell'Eurasia; L'estetica al potere. Pittura, scultura e architettura nel III Reich; Imperium. Epifanie dell'idea di Impero; Julius Evola sul fronte dell'Est.

Павлов Вячеслав (Москва). Аспирант философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

Паллавичини Абд Аль-Вахид (шейх), Италия. Президент Религиозного Общества Мусульман, шейх суфийского ордена Идрисийя, основатель «Центра Метафизических Исследований».

П*аллавичини Яхия Серджио Яхе* (шейх), Италия. Вице–президент и имам Итальянского Исламского Религиозного Сообщества – CO.RE.IS. (Italian Islamic Religious Community) (http://www.coreis.it). Советник Министра Внутренних Дел в Комитете по Итальянскому Исламу. Президент Совета ИСЕСКО по вопросам Образования и Культуры на Западе. Глобальный эксперт по ООН Альянса Цивилизаций (www.unaoc.org). Советник по связям с Ватиканом и Италией. Участник Католическо–Исламского Форума. Член Международной Делегации из 138 мусульманских богословов, подпи-

савших «Всебщий мир» (www.acommonword.com), адресованный христианским религиозным властям. Основатель Международного Комитета Имамов, Раввинов и Христиан «За мир», представленного в ЮНЕСКО в Париже (www.hommesdeparole.org). Член CEDAR, Европейской Исламской Группы Сетевой Политики (www.thecedarnetwork.com). Книги: L'Islam in Europa. Riflessioni di un imam italiano (Ислам в Европе. Размышления итальянского имама),Dentro la Moschea (В мечети). La Sura di Maria (Сура Марии)

Панина Наталия (Москва). Аспирант кафедры искусствоведения Академического института им И. Е. Репина

Север Салман (Санкт-Петербург), публицист, философ, представитель Движения Русских Мусульман.

Семеняка Елена (Украина). Философ, публицист

Слебода Марк (Mark Sleboda), США. Политолог, публицист, специалист по Международным Отношениям. Эксперт британского Королевского Института Международных отношений (Chatham House).

Сперанская Натэлла (Москва). Философ, режиссёр, публицист, начальник московской сетевой ставки Евразийского Союза Молодёжи.

Торопова Анастасия (Волгоград). Студентка ВГУ.

Фомин Олег (Москва). Философ–традиционалист, главный редактор портала www.arthania.ru.

Шамир Исраэль (Израиль). Российско-израильский писатель, переводчик и публицист.

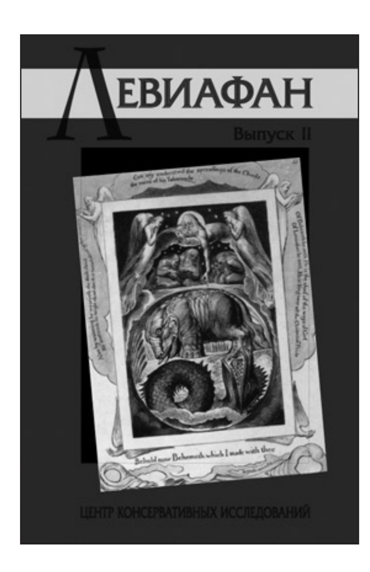


Центр Консервативных Исследований Социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова издает регулярные сборники теоретических статей и материалов конференций, семинаров, симпозиумов.

Серия «**Левиафан**». Геополитика, стратегия, Международные Отношения, многополярный мир.

Серия «**Деконструкция**». Философия, социология, метафизика, постмодерн, три парадигмы.

Серия «**Традиция**». Традиционализм, религия, спиритуальность, символизм.



Серия «**Четвертая Политическая Теория**». Политология, философия политики, разработка новых политических концептов и теорий.

Серия «**Этноцентрум**». Этносоциология, этнология, антропология.

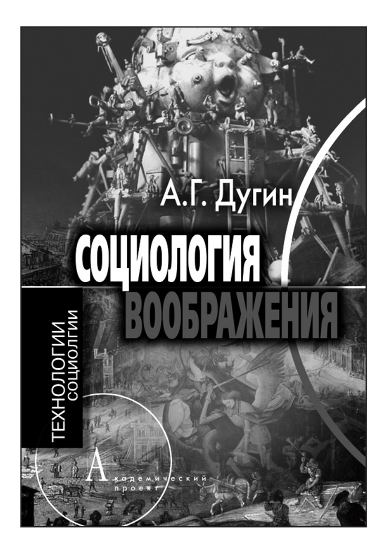
Серия «**Имажинэр**». Социология воображения, психология глубин, культурология, театр, кино, искусствоведение.

Журнал «**Геополитика**». Постоянный мониторинг основных трендов и тенденций в мировой геополитики и геостратегии.

О предстоящих семинарах, заседаниях ЦКИ и конференциях можно узнать на сайте ЦКИ
или по тел. +7(495) 9390373.

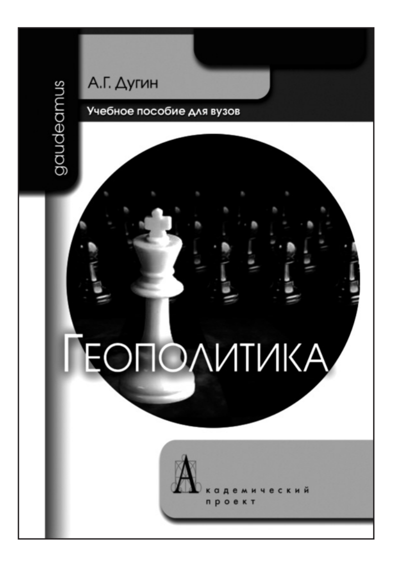
Книги и учебные пособия

Дугин А. Социология воображения.М.: Академический проект, 2010.
Дугин А. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А. Геополитика. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.
Сперанская Н. Путь к Новой Метафизике. М.: Евразийское Движение, 2012.



Все издания можно заказать в интернет-магазине: evrazia-books.ru или в офисе «Евразийского Движения» по тел. +7(295)7836866.

Все издания продаются в магазине «Циолковский» по адресу Москва, Новая площадь д.3/4 , подъезд 7 д. в здании Политехнического Музея (метро «Лубянка», «Китай-город») телефон +7(495)6286442. Ежедневно с 10-00 до 22-00 без перерывов и выходных.



Регулярные трансляции лекций, семинаров и симпозиумов в видео-формате на образовательном интернет-портале сайте **evrazia.tv**

Научное издание

Традиция

Выпуск 3

Материалы Международной конференции
по традиционализму
«Against Post-Modern World»
Часть 1

Центр Консервативных Исследований

119992, Россия, Москва, ГСП-2, Ленинские горы,
МГУ им. М. В. Ломоносова, 3-й учебный корпус,
социологический факультет
Тел./факс: (495) 939 03 73.
E-mail: solomon2770@yandex.ru
www.konservatizm.org

Главный редактор
д. пол. н., д. соц. н. А. Дугин
Редактор-составитель
Н. Сперанская
художественное оформление
С. Жигалкин, Н. Сперанская
Верстка
Л. Охотин
Корректор
З. Полосухина

Подписано в печать 15.02.2012. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 30,6. Тираж 600 экз.
«Евразийское Движение»
Москва, 2-й Кожуховской пр., д.12, стр.2, офис 5.